BS480
.D557

B. WESTERMANN & Co.
NEW-YORK
812 BROADWAY

Library of Princeton
MAY 25 1894
Theological Seminary

Division BS480
Section D557
No.

Noch einmal

über die

Inspiration und Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift.

Von

D. H. W. Dieckhoff,
Consistorialrath und Professor der Theologie zu Rostock.

Rostock, 1893.
Stiller'sche Hof- und Universitäts-Buchhandlung.
(G. Nusser.)

Mit der Antwort auf die Entgegnungen gegen meine Schrift über die Inspiration und Irrthumslosigkeit der h. Schrift habe ich geglaubt bis jetzt warten zu müssen, um eingehenderen Entgegnungen, die von den Gegnern in Aussicht gestellt wurden, nicht vorzugreifen. Jetzt, nach dem Erscheinen der Schriften von Greve[1]) und Rohnert,[2]) in denen die Anhänger des absoluten Inspirationsbegriffs die Widerlegung meiner Schrift zu sehen scheinen, und da seitdem, so viel ich weiß, nichts weiter erschienen ist, wodurch den Ausführungen in den beiden bezeichneten Schriften etwas von wesentlicherer Bedeutung hinzugefügt wäre, darf ich wohl die Antwort auf die erhobenen Einwürfe nicht länger hinausschieben.[3])

Es war zu erwarten, daß die Vertreter des altdogmatischen Inspirationsbegriffs Widerspruch gegen meine Schrift erheben würden, und um der Sache willen fordert eben dieser Widerspruch die sorgfältigste Beachtung. Bei der Frage wegen der Inspiration der h. Schrift handelt es sich um den göttlichen Gewißheitsgrund

---

[1]) Pastor Greve, Director des ev.-luther. theol. Seminars in Breslau: der Kampf um die h. Schrift und ihre Inspiration, mit Rücksicht auf Dr. Dieckhoff, Dr. Geß u. a. Cottbus 1892.

[2]) W. Rohnert, luth. Pastor in Waldenburg i. Schl.: Was lehren die derzeitigen deutschen Professoren der evangelischen Theologie über die h. Schrift und deren Inspiration? Leipzig 1892.

[3]) Erst nachdem diese Antwort auf die gegen meine Schrift gerichteten Einwürfe im Wesentlichen vollendet war, wurden mir die in dem gegenwärtigen Jahrgange von „Lehre und Wehre“ (Februar, März, April) erschienenen Artikel „Angebliche Widersprüche in der Bibel“ bekannt. Ich habe auf dieselben deshalb nur anmerkungsweise, soweit es nach dem gegen Rohnert und Greve Gesagten noch nöthig erschien, Rücksicht nehmen können.

des Glaubens, mit welchem derselbe steht und fällt. Ist die altdogmatische Auffassung von der Inspiration und Irrthumslosigkeit der h. Schrift, auf welche die spätere alte Orthodoxie den Gegensätzen gegenüber, mit denen sie zu kämpfen hatte, ein so entscheidendes Gewicht gelegt hat, unhaltbar, und ist eine richtigere, der thatsächlichen Beschaffenheit der Schrift entsprechendere Fassung gefordert, so kommt doch alles darauf an, daß die göttliche Gewißheit der Lehre der Schrift für den Glauben schlechthin unverletzt bleibt. So ist also das Abgehen von dem Inspirationsbegriff der alten Dogmatiker nur dann berechtigt, wenn kein Wahrheitsmoment derselben übersehen oder der Unsicherheit Preis gegeben wird. Eben dazu, daß nach dieser Seite hin nicht gefehlt werde, kann die von dem Boden der altdogmatischen Theorie geführte Kritik eine erwünschte Hülfe darbieten. Und jedenfalls wird es zur Versicherung des Rechts des Gegensatzes gegen die altdogmatische Theorie, wie man ihn gefaßt hat, dienen, wenn sich zeigt, daß die Einwürfe, welche von den Vertretern des altdogmatischen Inspirationsbegriffs erhoben werden, der Begründung entbehren. Ich habe es daher für meine Pflicht gehalten, die von Vertretern der altdogmatischen Theorie gegen meine Schrift gerichteten Einwendungen und Angriffe trotz des Tones, in welchem sie vielfach gehalten sind, einer genauen Prüfung zu unterziehen, deren Resultat ich im Folgenden mitzutheilen habe. Wie man sehen wird, habe ich keinen der Einwürfe, die erhoben sind, für begründet erkennen können.

Gegen meine Feststellung des Eigenthümlichen des altdogmatischen Inspirationsbegriffs, aus welchem dann allerdings die absolute Irrthumslosigkeit der h. Schrift gefolgert werden muß, haben meine Gegner nichts einzuwenden, obwohl sie bemüht sind, den Vorwurf des Magischen abzulehnen. Ausdrücklich erklärt man sich für die altdogmatische Auffassung, wonach die Concipirung des niederzuschreibenden Schriftworts im Geiste der h. Schriftsteller ausschließlich auf Gott, auf das inspirirende Wirken des H. Geistes zurückgeführt wird, während die Mitwirkung der h. Schriftsteller, die sich lediglich empfangend dem dictirenden H. Geiste gegenüber verhalten haben sollen, allein darauf eingeschränkt wird, daß sie als die Hände oder Schreiber des H. Geistes das in die Feder

Dictirte niederschrieben.[1]) Als inspirirtes, durch göttliches Hauchen hervorgebrachtes hat das Schriftwort nach Greve[2]) seine Entstehung überhaupt nicht aus dem Menschengeiste, sondern nur vom H. Geiste. Auch Rohnert meint die „synergistische" Auffassung von zwei zusammenwirkenden Factoren und von einem gottmenschlichen Character der Schrift auf das Entschiedenste verwerfen zu müssen. „Nein", sagt er, „die Schrift ist lediglich das Produkt des Geistes, den h. Schriftstellern vom Geiste gegeben, nicht blos in ihren menschlichen Geist gegeben, eingegeben, sondern auch in ihre Feder, so daß Inhalt wie Form ein Werk des göttlichen Geistes war.[3])

Von diesem altdogmatischen Inspirationsbegriffe behauptet man nun aber, daß er im Wesentlichen von Anfang an der Inspirationsbegriff der Kirche gewesen sei. Es soll unbegründet sein, wenn ich für das Gegentheil eingetreten bin. Mit der Widerlegung macht man es sich freilich leicht.[4]) Aus meiner eigenen Darstellung soll hervorgehen, daß ich ohne Grund einen Unterschied zwischen der Inspirationslehre Augustins und der der alten Dogmatiker annehme. Man stellt die Aussprüche Augustins zusammen, die ich als solche angeführt habe, aus denen die volle Uebereinstimmung der Lehre Augustins mit der Lehre unserer alten Dogmatiker hervorzugehen scheine, wie sich ja denn vornehmlich an diese Aussprüche Augustins die Entwickelung zu der von den alten Dogmatikern vertretenen Inspirationslehre angeschlossen hat. Nach Anführung dieser Aussprüche Augustins ruft Greve aus: „Nun, was wollen wir mehr? Diese Aeußerungen lassen an Klarheit nichts zu wünschen übrig und stimmen auf's Haar mit der Lehre der altlutherischen Dogmatiker." Greve weist dann darauf hin, daß ich behauptet habe, bei Augustin finde sich eine andere Reihe von Aussagen und

[1]) So sagt z. B. Quenstedt (c. IV, sect. II, qu. 4, ecthes. 6): „Distingue inter scriptores, qui aliquid de suo labore conferunt, considerando, quibus rem scribendam verbis efferant, et Scriptores, quibus ipsa quoque verba in calamum dictantur, quique nihil praeter externum scribendi seu literas pingendi laborem conferunt; non illis, sed his Scriptores sacri sunt adnumerandi."

[2]) Vgl. S. 13, 81 u. a. St.

[3]) Was lehren u. s. w. S. 50. Vgl. auch S. 16, 81 u. a.

[4]) Vgl. Greve S. 19 ff. Rohnert a. a. O. S. 33 f. Der letztere bezieht sich auf den ersteren, der „in schlagender Weise" nachgewiesen habe, daß ich den Beweis für meine Behauptung keineswegs gegeben habe.

Urtheilen, die dem entgegenstehen. Wenn das der Fall wäre, so würde der Schatten davon lediglich auf Augustin fallen; es würde beweisen, daß derselbe sich widerspreche. Aber zu einem solchen Beweise reichten die von mir beigebrachten Stellen nicht aus. Nachdem Greve dann flüchtig auf einzelne Punkte meiner Beweisführung hingewiesen hat, bricht er wieder in den Ausruf aus: „Wie ist es nur möglich, daß Dr. D. auf dieses Verfahren Augustins so ungeheure Schlüsse bauen konnte, als ob Augustin, anders als die lutherischen Dogmatiker, „eine menschlich-unsichere" Seite der Evangelien zulasse? Wir sehen ja umgekehrt den treuen Kirchenvater sich ängstlich bemühen, auch den leisesten Schein von Widersprüchen oder Unebenheiten wegzuschaffen, und nun imputirt ihm Dr. D., er hätte „Unrichtigkeiten" zugegeben. Das würde denn allerdings den oben mitgetheilten klaren Sätzen Augustins von der Irrthumslosigkeit der Schrift ins Gesicht schlagen. Dieses fühlt Dr. D. sehr wohl, und darum sagt er S. 30, das Verfahren Augustins bleibe da nicht immer in innerer Harmonie."

Nun, ich brauche nur auf den eigentlichen Fragepunkt hinzuweisen, um das völlig Verfehlte dieser Gegenkritik ins Licht treten zu lassen. Es fragt sich, ob Augustin den Inspirationsbegriff unserer alten Dogmatiker theilt, ob er also annimmt, daß die eigene Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller bei der Concipirung des niederzuschreibenden Schriftworts gänzlich ausgeschlossen und ihre Mitwirkung, ihre operative Mitwirkung allein auf das Niederschreiben des vom H. Geiste in die Feder Dictirten eingeschränkt gewesen sei. Man trete nur, wie es sich gehört, mit dieser Frage an die Aussagen Augustins heran, und es wird kein Zweifel darüber möglich bleiben, daß Augustin von dem Inspirationsbegriff der alten Dogmatiker nichts weiß, daß vielmehr sein Inspirationsbegriff ein anderer ist, aus einem ganz andern Gesichtspunkte construirt. Wenn Augustin von der Schrift sagt, daß sie „quoddam chirographum Dei" sei, eine gewisse Handschrift Gottes, — nicht, wie Greve mit Beiseitelassung des „quoddam" referirt, eine Handschrift Gottes (chirographum Dei) — so ist schon durch das „quoddam" ausgesprochen, daß Augustin nur an eine Handschrift Gottes in einem gewissen uneigentlichen Sinne denkt, und daß somit nichts darüber ausgesagt ist, wie das Zustandekommen dieser Handschrift Gottes durch die h. Schriftsteller näher zu fassen ist. Daß die Schrift quoddam chirographum

Dei ist, ist selbstverständlich für Jeden, für den es feststeht, daß der sich offenbarende Gott die causa efficiens principalis derselben ist. Dasselbe gilt davon, wenn Augustin sagt, daß Gott sage, was die h. Schrift sagt. Darüber, daß die Schrift das Wort Gottes ist, daß Gott durch die Propheten und Apostel als seine Organe hat kund werden lassen, was von Ihm her den Menschen zum Heil kund werden sollte, ist kein Streit; es handelt sich darum, wie das Zustandekommen der Verkündigung des Worts Gottes durch die h. Schriftsteller näher zu fassen ist. Daß ich im Rechte war, wenn ich ausführte, daß der Sinn der Bezeichnung der h. Schriftsteller als der Hände des Herrn bei Augustin ein wesentlich anderer ist als bei unsern alten Dogmatikern, wenn dieselben die h. Schriftsteller die Hände des H. Geistes nennen, die blos niederschreiben, was ihnen vom H. Geiste in die Feder dictirt wird, wird von Greve nicht zum Gegenstande seiner Gegenkritik gemacht. Rohnert meint auch hier sagen zu können, daß ich schon durch die von mir selbst aus Augustin citirten Ausführungen widerlegt werde, wenn es dort u. a. heiße: „Itaque cum illi scripserunt, quae ille (nämlich Christus) ostendit et dixit, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit, quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt.“ Rohnert fügt hinzu: „Was wollen denn die alten Dogmatiker mehr, als daß die Schriften den h. Schreibern von Gott eingegeben, dictirt worden sind?“ Ich hatte, indem ich den Gedankenzusammenhang der betreffenden Ausführung Augustins darlegte, gezeigt, daß in diesem Zusammenhange das, was von dem dictare des Herrn, nicht des H. Geistes, sondern Christi, gesagt wird, nur die Beziehung auf die Lehre des Herrn bei seinem Wandel auf Erden zulasse. Wenn Rohnert mich widerlegen wollte, so hätte er nachweisen müssen, daß mein Verständniß der Worte Augustins ein unbegründetes sei. Diesen Nachweis zu führen, wird ihm nicht gelingen. Von der „Eingebung“ der Schriften, vom Dictiren des H. Geistes beim Niederschreiben der Schriften ist in der Stelle Augustins mit keinem Wort die Rede.

Schließen die Aussagen Augustins, daß die h. Schrift quoddam chirographum Dei sei, daß der Herr den Aposteln tamquam suis manibus befohlen habe, niederzuschreiben, was wir von seinen Thaten und Worten lesen sollten, daß Gott sage, was die h. Schrift sagt, im Sinn Augustins verstanden die altdogmatische Vorstellung

von der Inspiration keineswegs ein, so kommt vielmehr da, wo Augustin sich über die Abfassung der h. Schriften ausspricht, die entgegengesetzte Vorstellung zum bestimmtesten Ausdruck. Nach dem altdogmatischen Inspirationsbegriffe entnehmen die h. Schriftsteller, denen alles vom H. Geiste in die Feder dictirt werden soll, nichts, auch nicht das, was sie sonst schon wissen, aus ihrem Gedächtniß oder aus dem Bericht Anderer.[1]) Augustin dagegen, der Gewicht darauf legt, daß die ersten Verkündiger des Herrn, die Apostel, den Herrn selbst noch im Fleische gegenwärtig gesehen haben, sagt von denselben, daß sie nach dem ihnen gewordenen Auftrage nicht blos, was sie selbst gehört und gesehen haben, sondern auch das, was sie über die Geburt, die Kindheit und das Jugendalter des Herrn von ihm selbst oder von seinen Eltern oder andern durchaus glaubwürdigen Zeugen in Erfahrung haben bringen können, berichtet haben. Immer wieder hebt Augustin hervor, daß die Evangelisten aus ihrem Gedächtniß erzählen, „quae scribenda visa sunt"; er erklärt daraus die Unterschiede in der Reihenfolge der erzählten Thatsachen in den verschiedenen Evangelien, indem er zwischen dem ordo rerum gestarum und dem ordo recordationis unterscheidet. Er sagt von den Evangelisten, wie ein jeder sich erinnert habe und wie es einem jeden am Herzen lag, so habe er kürzer oder ausführlicher die Sache dargelegt.[2]) Allerdings schloß das für Augustin selbstverständlich nicht aus, daß die erinnernde und concipirende Thätigkeit der Evangelisten zugleich von dem Wirken des H. Geistes durchwirkt war, so daß sie sich so vollzog, wie Gott es wollte und bewirkte, und daß somit das Resultat ein solches wurde, wie es durch die Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller für sich nicht hätte zu Stande kommen können. Aber durch dieses Wirken des H. Geistes wird nach Augustin die eigene Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller bei der Concipirung des Schriftworts nicht ausgeschlossen. Nach Augustin verbindet sich das Wirken des H. Geistes mit der eigenen Geistesthätigkeit der Evangelisten beim Erinnern und Ordnen des

[1]) Calov, Syst. tom. I. S. 556: „Quibus autem aliquid in calamum dictatur, illi nihil eorum, quae scribunt, de sua depromunt memoria, aut de aliorum relatione tradunt, sed ab eo unice, qui dictat, eadem accipiunt, etsi eorum, quae scribant, alioquin non sint nescii."

[2]) De cons. evang. II, § 37: „Ut enim quisque meminerat, et ut cuique cordi erat vel brevius vel prolixius eandem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est."

Stoffs, beim Concipiren des niederzuschreibenden Worts. Immer wieder bezeichnet er das Wirken des H. Geistes als ein Lenken und Regieren, als eine göttliche Hülfe, wobei der H. Geist doch den Einen so, den Andern anders seine Erzählung ordnen lasse, „ordinare permiserit“. Kann es bestimmter außer Zweifel gestellt werden, daß nach Augustin die eigene Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller zur Hervorbringung des niederzuschreibenden Schriftworts nicht ausgeschlossen ist, als dadurch, daß er von einem permittere des H. Geistes gegenüber der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller beim Ordnen ihrer Erzählung spricht. Als ein Mitwirken, als concursus mit der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller bei der Concipirung des niederzuschreibenden Schriftworts faßt Augustin das inspirirende Wirken des H. Geistes. Damit aber ist die Frage wegen des Inspirationsbegriffs Augustins entschieden, der principielle Unterschied desselben von dem Inspirationsbegriff der alten Dogmatiker nachgewiesen. Denn darum handelt es sich, ob Augustin wie die alten Dogmatiker angenommen hat, daß die eigene Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller zur Concipirung des niederzuschreibenden Schriftworts gänzlich ausgeschlossen gewesen sei, so daß die Mitwirkung der h. Schriftsteller bei der Abfassung der h. Schriften ausschließlich darin bestanden habe, daß sie das vom H. Geiste ihnen in die Feder Dictirte niederschrieben — nihil praeter externum scribendi seu literas pingendi laborem conferunt, wie Quenstedt sagt —, oder ob er im Gegentheil die eigene, allerdings vom inspirirenden Wirken des H. Geistes durchwirkte und über ihr eigenes Können hinausgehobene Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller zur Hervorbringung des niederzuschreibenden Schriftworts festgehalten hat.

Darin wird auch durch die Stellung Augustins zur Irrthumslosigkeit der h. Schrift nichts geändert. Von der Fassung der Inspiration, wie sie sich im Unterschiede von dem altdogmatischen Inspirationsbegriff auch schon bei Augustin findet, habe ich in meiner Schrift gesagt, daß durch dieselbe nicht a priori die Möglichkeit ausgeschlossen ist, daß durch das inspirirende Wirken des H. Geistes jeder Irrthum irgendwelcher Art auch in den unwesentlichsten Nebendingen verhütet wurde; er fordere aber eine solche absolute Irrthumslosigkeit des inspirirten Schriftworts nicht nothwendig, während dies bei dem altdogmatischen Inspirationsbegriffe ohne Frage der Fall sei. Der Inspirationsbegriff, den Augustin

vertritt, läßt an sich eine verschiedene Stellung zur Irrthumslosigkeit der h. Schrift zu. Es steht also nicht im Widerspruch mit Augustins vom Inspirationsbegriff unserer alten Dogmatiker abweichenden Inspirationsbegriff, wenn er meint, daß die h. Schrift von eigentlichen Irrthümern überhaupt frei sein müsse, und wenn er sich in der Art, wie er die Irrthumslosigkeit der Schrift im Einzelnen nachzuweisen sucht, schon in der Richtung zur späteren absoluten Fassung der Irrthumslosigkeit der Schrift bewegt. Uebrigens ist doch auch seine Fassung der Irrthumslosigkeit der h. Schrift im Grunde noch nicht die fertige absolute Fassung unserer alten Dogmatiker. Er steht, wie ich gezeigt habe, nicht an, gewisse Unrichtigkeiten, die ohne sachliche Bedeutung sind, in den evangelischen Berichten zuzugeben, welche von den Vertretern des absoluten Inspirationsbegriffes nicht zugegeben werden können. So erkennt er z. B. einfach an, daß Lucas die drei Versuchungen des Herrn in anderer Reihenfolge erzählt, ohne an die Ausflucht zu denken, daß Lucas die Versuchungen nicht habe nach der Ordnung, wie sie auf einander gefolgt seien, erzählen wollen. Da Lucas nicht in derselben Ordnung wie Matthäus erzählt, ist es nach Augustin ungewiß, in welcher Reihenfolge die Versuchungen auf einander gefolgt sind. „Nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit.“ Ebenso nimmt Augustin z. B. unbefangen die Möglichkeit an, daß die Geschichte vom Aehrenraufen der Jünger von Marcus und Lucas in einen andern Zusammenhang der Begebenheiten eingeordnet sei als von Matthäus. Ich habe gezeigt, wie die Stellung unserer alten Dogmatiker in Folge ihres absoluten Begriffs von der Inspiration eine ganz andere werden mußte. Augustin sieht in manchen Abweichungen der evangelischen Berichte von einander und von den thatsächlichen Vorgängen keinen Irrthum, keinen eigentlichen Irrthum, weil dadurch die Wahrheit der Berichte in dem, worauf es ankommt, und die Wahrhaftigkeit der Evangelisten nicht beeinträchtigt wird, während das den Vertretern des absoluten Inspirationsbegriffs unmöglich ist, weil sie alles gleicherweise allein auf die concipirende Thätigkeit Gottes, des H. Geistes selbst unmittelbar zurückführen müssen. Augustin faßt das, was hinsichtlich des Menschlich-Unsichern und Fehlsamen in den h. Schriften in Folge ihrer Abfassung durch Menschen, wenn auch durch heilige Menschen unter göttlicher Inspiration, zugegeben werden darf, in engere

Grenzen als es sein Inspirationsbegriff und der göttliche Heilszweck der h. Schriften fordern. Er bewegt sich da, wie schon gesagt, in der Richtung, welche später immer einseitiger verfolgt ist. Die kirchliche Theologie der Gegenwart kann sich darin Augustin nicht anschließen. Aber den Inspirationsbegriff Augustins hat sie für sich, wenn sie den altdogmatischen Inspirationsbegriff verläßt.

Was Luther betrifft, so kann man zwar nicht leugnen, daß es Aeußerungen desselben giebt, die im manifesten Gegensatze gegen die altdogmatische Auffassung von der Inspiration und Irrthumslosigkeit der h. Schrift stehen. Dennoch soll es, wie Rohnert erklärt, „eine Verdrehung der Wahrheit" sein, „einen Widerspruch zwischen Luther und den orthodoxen Dogmatikern in diesem Stücke behaupten zu wollen." Es soll sich hier recht die veränderte Herzensstellung der modernen halbgläubigen Theologie gegenüber den alt-lutherischen Glaubenslehrern zeigen. Diese letzteren hätten einzelne unhaltbare Aeußerungen Luthers mit der Schwäche Noahs verglichen, die man ehrerbietig zudecken müsse; und sie hätten das um so lieber gethan, als sich Luther oft genug später korrigirte. Aber solche Fehler Luthers seien den Herren von der modernen Theologie gar zu werthvoll, um daraus für die freie Wissenschaft Kapital zu schlagen und nun auch an ihrem Theil in bekannter Weise an der Bibel Kritik zu üben. „Wer so wie Kawerau, Dieckhoff und Grau von Luther reden kann, beweist damit, daß er diesen Mann der Schrift mit gefärbter Brille ansieht und Luthers „Gesammtanschauung" nicht begriffen hat." [1]) Schon früher hatte sich Rohnert [2]) einen Ausspruch Walters angeeignet, daß Luther zwar noch keine systematisch entwickelte Theorie über die Schriftinspiration aufgestellt habe, daß jedoch in seinen Schriften fast alle wesentlichen Momente dieser Lehre berührt würden, so daß man sagen könne: „Wie in Betreff mancher anderer Lehren, so hat Luther auch zum Aufbau der Lehre von der Inspiration schon die nöthigen Bausteine geliefert, welche dann die systematisirenden Dogmatiker des 17. Jahrhunderts zu einem harmonischen Ganzen zusammengesetzt haben." Man brauche nur, sagt Rohnert mit Kölling, die Goldkörner zu sammeln, die in

[1]) S. 101 ff. Fast ganz mit denselben Worten findet sich das alles übrigens auch schon bei Greve (S. 7), von dem es Rohnert übernommen hat.

[2]) Vgl. die Schrift: Die Inspiration der h. Schrift u. s. w. 1889, S. 143.

Luthers Schriften nach dieser Richtung hin zerstreut seien, und sie „zweckentsprechend" zu gruppiren, so werde man finden, daß die geschlossene Inspirationslehre der großen lutherischen Dogmatiker durchaus auf Luther ruhe. „Und wenn die Herren von der heutigen theologischen Wissenschaft," meint Rohnert auf Grund der von ihm in seinen früheren Schriften zusammengestellten Stellen aus Luthers Schriften behaupten zu dürfen, „für ihre destructiven Tendenzen mit dem Namen Luthers Reklame zu machen sich erdreisten und ihm andichten, daß er zur h. Schrift eine sehr freie Stellung eingenommen habe, daß er in der heiligen Schrift Widersprüche und Irrthümer, Dunkelheiten und Schwachheiten gefunden habe, so mag sie Luther selbst Lügen strafen. Er nennt u. a. die h. Schrift „Christi geistlichen Leib," „Gottes Briefe," „Gottes Mund," ja er bezeichnet sie wohl auch kurzweg als „Gott selbst". Von den h. Schriftstellern aber sagt er, daß der H. Geist durch sie alles in der Schrift geredet habe; daß sie vom h. Geiste geschrieben sei, daß der heilige Geist kein Narr noch Trunkenbold sei, der einen Tüttel, geschweige ein Wort sollte vergeblich reden; daß kein Buchstabe in der h. Schrift vergeblich sei; daß die Schrift noch nicht geirrt habe; daß sie nicht möge mit ihr uneins und wider sich selbst sein, sondern in allen Stücken, auch in den geringsten übereinstimme; daß in der Schrift Gott rede, der wahrhaftig sei; wo man aber die Schrift nicht verstehen und scheinbare Widersprüche nicht reimen könne, da solle man demüthig vor ihr den Hut abziehen u. s. w." [1])

Man kann zugeben, daß dies Raisonnement, besonders für Solche, die den Sachverhalt nicht näher kennen und Luther gern trotz gewisser höchst unbequemer und doch nicht wegzuleugnender Aeußerungen als Zeugen für den von den alten Dogmatikern vertretenen absoluten Inspirationsbegriff gewonnen sehen möchten, nicht ungeschickt angelegt ist. Es fehlt ja bei Luthers bekannter Art nicht an manchen übergreifenden Aeußerungen, an denen nicht festzuhalten ist, wie sie denn auch in der Gesammtanschauung Luthers ihr Correctiv finden, vielfach auch von Luther selbst in der weiteren Entwickelung seiner evangelischen Wahrheitserkenntniß zurückgedrängt oder als falsch beseitigt sind. So giebt man nun einzelne unhaltbare Aeußerungen Luthers über die Inspiration der

[1]) Was lehren u. s. w. S. 103.

h. Schrift zu und „gruppirt" im Uebrigen aus dem Zusammenhange genommene Aeußerungen Luthers so, als ob sie von Luther im Sinne der altdogmatischen Inspirationslehre gemeint seien und diese bereits als die eigentliche Meinung Luthers, als seine „Gesammtanschauung", zum Ausdruck brächten. Und doch ist Alles, was so über Luthers Stellung zur Inspirationslehre vorgebracht wird, völlig grundlos.

In den Aeußerungen Luthers, die man als einzelne unhaltbare Aeußerungen meint bei Seite schieben zu können, drückt sich der ausschließende Gegensatz gegen den absoluten Inspirationsbegriff in zweifellos manifester Weise aus. Wer mit den alten Dogmatikern meint, daß den h. Schriftstellern alle Worte unmittelbar vom H. Geiste in die Feder dictirt sind, kann nicht wie Luther annehmen, daß möglicherweise die Tempelreinigung nur einmal vollzogen sei, obwohl sie nach Johannes um die Osterzeit bald nach der Taufe, nach Matthäus am Tage des letzten Einzugs in Jerusalem, nach Marcus an dem Tage darauf geschehen sein soll. Luther kann, als er so urtheilte, die Inspirationslehre nicht getheilt haben, die von den alten Dogmatikern später vertreten ist, die aber auch schon damals, als Luther so urtheilte, nicht unbekannt war, wie ja Luther davon weiß, daß von Andern eine zwei- oder dreimalige Wiederholung der Tempelreinigung angenommen wurde. Ist doch Osianders Evangelienharmonie bereits im Jahre 1537 erschienen. Die Aufgabe meiner Gegner wäre es also gewesen, nachzuweisen, daß Luthers Stellung zur Inspiration sich später geändert habe. Beachtet man, daß die Schrift, welcher Luthers Urtheil über die evangelischen Berichte über die Tempelreinigung angehört, aus den Jahren 1537 und 1538 stammt, also aus der späteren Zeit der reifsten Entwickelung der evangelischen Lehrerkenntniß Luthers, so muß es von vornherein als höchst unwahrscheinlich sich darstellen, daß ein solcher Nachweis sollte geführt werden können. Aber meine Gegner denken gar nicht daran, diesen Nachweis zu führen. Sie entnehmen die Aeußerungen Luthers, auf die sie meinen ihre Behauptung über die „Gesammtanschauung" Luthers stützen zu können, aus Luthers Schriften ohne Unterschied hinsichtlich der Zeit ihrer Abfassung. Fände also ein solcher Widerspruch zwischen einzelnen Aeußerungen Luthers und seiner Gesammtanschauung statt, wie er von meinen Gegnern behauptet wird, so müßte angenommen werden, daß sich Luther, etwa wie

es ihm gepaßt hätte oder wie es ihm gerade in den Sinn gekommen wäre, bald auf die Seite der einen, bald auf die Seite der andern der beiden entgegengesetzten, einander ausschließenden Auffassungen von der Inspiration gestellt habe. Ich darf aber wohl auf Zustimmung rechnen, wenn ich sage, daß eine solche Annahme hinsichtlich Luthers doch nicht erlaubt, daß sie zum mindesten im höchsten Grade unwahrscheinlich ist und also jedenfalls durch die bestimmtesten Beweise gestützt werden müßte. Aber wie steht es mit dem Beweise für die behauptete Gesammtanschauung Luthers aus dessen Schriften?

Wenn Luther von der h. Schrift sagt, daß Gott in ihr rede, wenn er sie Gottes Briefe und den Mund Gottes nennt, so wird dadurch nichts weiter ausgesagt, als daß die h. Schrift das Wort Gottes ist, welches Gott durch die Propheten und Apostel hat verkündigen und in Schrift fassen lassen. Ueber die Art und Weise, wie die h. Schrift von Gott durch die h. Menschen, die er zu seinen Dienern und Werkzeugen gemacht hat, zu Stande gekommen ist, im Besondern über die Art der göttlichen Inspiration bei der Abfassung der h. Schriften ist in solchen Aussprüchen nichts gesagt. Auch das führt in dieser Hinsicht nicht weiter, daß Luther die Schrift wohl auch kurzweg als Gott selbst bezeichnet, weil, wie Rohnert selbst in seiner früheren Veröffentlichung hinzufügt, Gott von seinem Worte unzertrennlich ist, so daß, wo sein Wort ist, er selbst ist. Darüber, daß Gott von seinem Wort, das er unter uns verkündigen läßt, unzertrennlich ist, daß er in demselben vielmehr selbst unter uns ist, mit uns handelt und in uns wirkt, ist kein Streit. Von der Kraft des verkündigten Worts, das „wohl ein göttlich Kraft" ist, „ja Gott ist es selber", spricht Luther in der angeführten Stelle [1]) im Anschluß daran, daß der

[1]) In der betreffenden Stelle zu 1. Petr. 1, 25 (Erl. A. Bd. 51, S. 377 f.) heißt es: „Also spricht S. Paulus auch zun Römern am ersten: Ich schäme mich des Evangeliums nicht, denn es ist ein Kraft Gottis, die da selig macht alle, die dran gläuben. Das Wort ist ein gottlich und ewig Kraft. Denn wie wohl die Stimm oder Rede bald verschwindt, so bleibt doch der Kern, das ist, der Verstand, die Wahrheit, so in die Stimm verfasset wird. Als, wenn ich ein Becher an Mund stoß, in wilchem der Wein gefaßt ist, so trink ich den Wein hinein, wiewohl ich den Becher nit mit in Hals stoße. Also ist auch das Wort, das die Stimm bringt: es fället ins Herz, und wird lebendig, so doch die Stimm eraußen bleibt und vergehet. Darumb ist es wohl ein gottlich Kraft, ja Gott ist es selber. Denn also spricht er zu Mose Exc. am 4.: Ich will in deinem

Apostel das Evangelium eine Kraft Gottes nennt, die da selig macht Alle, die daran glauben. Wenn Rohnert, und zwar an erster Stelle, sich darauf beruft, daß Luther die h. Schrift Christi geistlichen Leib nennt, so sagt die dafür angeführte Stelle nichts weiter aus, als daß wir allein in der Schrift Christus und den Grund unseres Glaubens gewiß finden.[1]) Von der Inspiration der h. Schriften und darüber, wie dieselbe näher zu fassen ist, ist auch in dieser Stelle nicht die Rede. Der absolute Inspirationsbegriff, daß nämlich bei der Concipirung des Schriftworts die eigene producirende Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller gänzlich ausgeschlossen sei, kommt auch in solchen Aeußerungen nicht zum Ausdruck, in denen gesagt wird, daß der H. Geist durch die h. Schriftsteller geredet habe, daß die h. Schrift vom H. Geiste geschrieben sei. Die Inspiration ist ausgesagt, aber darüber, wie dieselbe näher zu denken ist, ob in der Weise des altdogmatischen Inspirationsbegriffs, und darüber, welche Folgen durch das Inspirirtsein für die Beschaffenheit des inspirirten und somit göttlich gewissen Worts der Verkündigung, der Lehre für den Glauben gegeben sind, ist nichts gesagt. Auch wenn Luther sagt (zu 2. Sam. 23, 2, E. Ausg. Bd. 37, S. 11), weil der H. Geist durch die Propheten geredet hat, so gebe man dem H. Geiste die ganze h. Schrift, so ist damit die Inspiration zwar auf das

---

Mund sein; und Ps. 80 (81): Thu dein Mund weit auf, predig getrost, sags heraus, bis hungrig, ich will dich füllen, und will gnug daselbs gegenwärtig reden. Also auch Joh. 14 spricht Christus: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, wer daran hänget, der ist aus Gott geboren. Also ist der Same unser Herr Gott selb. Das geht alles dahin, daß wir lernen sollen, wie uns nit zu helfen ist mit Werken. Wie wohl das Wort gering ist, und Nichts scheinet, weil es aus dem Munde gehet, so ists doch so ein überschwängklich Kraft darin, daß es die, so dran hangen, Kinder Gottes macht, Joh. 1. So auf hohem Gut stehet unser Selikeit."

[1]) Erl. A. Bd. 24, S. 57 f.: „Sollen wir so großen Grund haben, und denselben nit wissen, und fur jedermann bergen, so ihn Christus hat wollen sogar offentlich, gemein und idermann bekannt haben, wie er sagt Matth, 5 (15.16): Man zundet nit ein Licht an, und setzet das unter ein Kornmaaß, sondern auf den Leuchter, auf daß es allen denen leuchte, die im Hause sein. Ließ doch Christus seine Hände, Fuß und Seiten tasten, auf daß die Junger sein gewiß wären. Warumb sollten wir denn auch die Schrift, die do wahrlich Christus geistlicher Leib ist, nit tasten und prüfen, ob es die sei, in wilch wir gläuben oder nit. Denn alle ander Schrift sein fährlich, mochten vielleicht fliegende Geister sein, die nit Fleisch noch Bein haben, wie Christus hat."

Ganze der h. Schrift und so auf alles in derselben bezogen, aber darüber, wie die Inspiration in ihrem Verhältniß zu der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller bei der Abfassung der Schriften näher zu denken ist, und ob sich dieselbe auf alles Einzelne in gleicher Weise bezieht, ist nichts ausgesagt. [1])

---

[1]) Werden Äußerungen Luthers, wie diejenigen, auf die sich Rohnert stützt, aus dem Zusammenhange genommen und für sich hingestellt, so können dieselben leicht in das Licht einer Auffassung von der Inspiration gestellt werden, die doch Luther fern liegt und nur in sie hinein gelegt wird. So führt Rohnert aus der Ausführung Luthers zu 2 Sam. 23, 2 ff., aus der das zuletzt besprochene Citat genommen ist, auch den Satz: „Darum sind diese Worte Davids auch des H. Geistes, die er durch seine Zunge redet," an. So für sich könnten die Worte im Sinne der absoluten Inspirationslehre, daß nämlich die h. Schriftstellen dem dictirenden H. Geiste blos ihre Zunge oder ihre Feder geliehen haben, von Luther gesagt zu sein scheinen. Die Worte für sich genommen schlössen eine solche Deutung nicht aus, wenn sie sich auch nicht aus ihnen erweisen ließe. Vollständiger, mit den unmittelbar vorhergehenden von Rohnert ausgelassenen Worten lautet die betreffende Stelle bei Luther (zu 2 Sam. 23, 3; E. Ausg. Bd. 37, S. 12) so: „So haben wir gehört, daß dem H. Geist zugeeignet wird in der Schrift und in unserm Glauben die äußerliche Wirkung, da er durch die Propheten, Apostel und Kirchendiener mit uns leiblich redet, täufet und regieret. Darumb sind diese Worte Davids auch die des H. Geistes, die er durch seine Zunge redet" u. s. w. Von den Reden des H. Geistes durch die Zunge der Propheten und Apostel spricht Luther hier in einem Sinne, in welchem es auch von den Kirchendienern gesagt werden kann, bei denen doch von der Inspiration, wie sie bei der Abfassung der h. Schrift Statt findet, nicht die Rede sein kann. Das Wort Gottes, das Wort des H. Geistes redet Gott, redet der H. Geist zu uns durch die, durch die er es uns verkündigen läßt, durch die Propheten, Apostel und Kirchendiener. Davon, wie das Wort, das sie verkündigen sollen, ihnen geworden ist, und wie sie sich in dieser Hinsicht unterscheiden, spricht Luther hier nicht. Ueber das letztere hatte er sich kurz vorher ausgesprochen. Die Propheten und Apostel lehren, was sie unmittelbar von Gott, von Christo, vom H. Geiste empfangen, gehört, gesehen, gelernt haben, die Kirchendiener lehren und sollen nichts anderes lehren, als was sie von den Propheten und Aposteln gehört und gelernt haben. „Das mögen wir thun, sofern wir auch heilig, und den Heiligen Geist haben, daß wir Catechumeni und Schüler der Propheten uns rühmen, als die wir nachsagen und predigen, was wir von den Propheten und Aposteln gehört und gelernt, und auch gewiß sind, daß es die Propheten gelehret haben. Das heißen in dem A. Test. der Propheten Kinder, die nichts Eigenes und Neues setzen, wie die Propheten thun; sondern lehren, das sie von den Propheten haben, und sind Israel, wie David sagt, dem er die Psalmen macht." Vgl. E. Ausg. Bd. 35, S. 134, wo es zu 2. Mos. 7, 1 (Und Aaron, dein Bruder, soll dein Prophet sein) heißt: „Ein Prophet wird genennet, der seinen Verstand von Gott

Aeußerungen Luthers, in welchen die absolute Fassung der Inspiration zur Aussage käme, hat Rohnert nicht beigebracht und lassen sich nicht beibringen. Wo sich Luther darüber ausspricht, wie den Propheten und Aposteln von Gott geworden ist, was sie lehren und schreiben, führt nichts auf eine solche Fassung der Inspiration hin. Ueberhaupt wird von Luther auf die Inspiration im engeren Sinne, auf die Inspiration beim Lehren und Schreiben im Unterschiede von der Offenbarung, durch welche die Propheten und Apostel erhalten haben, was sie lehren sollten, und von der Wirksamkeit des H. Geistes, durch welche sie zum Lehren tüchtig gemacht wurden, im Besondern weniger reflectirt, obwohl

---

hat ohne Mittel, dem der H. Geist das Wort in den Mund legt. Denn er ist die Quell, und sie haben keinen andern Meister, denn Gott. Niemands kann einen Propheten machen durch menschliche Predigt und Lehre, und ob es gleich Gottes Wort ist, und ich das Wort auf das Allerreineste predige, so mache ich doch keinen Propheten; einen weisen und verständigen Mann kann ich machen. Als, Matthäi am 23. Capitel (V. 34) werden Weise genannt, welche von den Propheten die Lehre schöpfeten, denn Gott durch Leute redet, und nicht ohn alle Mittel. Aber Propheten sind, die ohn alle Mittel die Lehre von Gott haben. Also wird allhie gesagt: Aaron soll dein Prophet sein. Gleichwie ich, Gott, auch Propheten mache ohn alle Mittel, wenn ich mit ihnen rede: also bist du Gott, und Aaron ist der Prophet, denn er soll ohne Mittel von dir lernen, wie du von mir gelernt hast." Vgl. auch Bd. 12, S. 234 f. (zu Joh. 15, 26). Bd. 45, S. 59. Bd. 52, S. 37. Bd. 50, S. 86 (zu Joh. 16, 13) heißt es: „— wiewohl es wahr ist, daß es der H. Geist ohne Predigen und Lehren nicht gibet, er wolle denn sonderlich Wunder thun, wie zum ersten mit den Aposteln am Pfingsttage, und mit Paulo, welche die ersten Offenbarung sollten haben ohne Mittel." Wenn Luther den Unterschied zwischen den Propheten und Aposteln und zwischen Anderen, die das Wort Gottes predigen, darin sieht, daß jene ohne Mittel die Lehre von Gott haben, die ersten Offenbarungen ohne Mittel empfingen, so denkt er dabei nicht an die Inspiration im engeren Sinne, an die Inspiration bei der mündlichen oder schriftlichen Verkündigung der Lehre, als vielmehr daran, daß sie durch Offenbarung, äußere und innere, dadurch, daß Gott mit ihnen redete und sie lehrte, von Gott empfangen haben, was sie verkündigen und lehren sollten, und was auch andere verkündigen und lehren, die es aber von den Propheten und Aposteln „geschöpft", „gelernt" haben. Wie hätte er sonst mit dem Verhältniß zwischen Gott und dem Propheten das Verhältniß zwischen Moses und Aaron vergleichen können, bei welchem ja ein der Inspiration beim Reden und Schreiben Analoges nicht stattfindet. Durch das äußere Wort belehrt Moses den Aaron über das, was er als sein Prophet sagen und lehren soll. Durch das belehrende Wort an ihn legt Moses das Wort in den Mund Aarons.

sie für ihn außer Zweifel feststeht und oft genug mit zum Ausdruck kommt. [1])

---

[1]) In den Tischreden (E. Ausg. Bd. 62, S. 465) unterscheidet Luther drei Arten der Erscheinung Gottes, nämlich 1. in Träumen, 2. in Visionen (Erscheinungen „in visibili specie, in sichtlicher Gestalt, die man visiones nennet, daß einer etwas für sich siehet, ut apparitiones Abrahae"), und 3. durch innere Offenbarung (interna revelatio). Von den Erscheinungen der letzten Art, sagt Luther," die sein die besten, daß unser Herr Gott einem in das Herz etwas eingiebt." Darin sei David ein Meister, „wenn der H. Geist saget: Hoc vel hoc facies (dies und das solltu thun)". Vgl. ebendas. S. 146 einen Ausspruch Luthers über die Offenbarung der heiligen Propheten. „Einer fragte von der Propheten Offenbarung, die immerdar rühmen: So spricht der Herr; ob Gott persönlich mit ihnen geredet habe? Da sagte D. M. L.: Es sind sehr heilige, geistliche fleißige Leute gewest, die göttlichen und heiligen Sachen haben mit Ernst nachgedacht, und sie betrachtet; darum hat Gott in ihrem Gewissen mit ihnen geredt, das haben die Propheten für eine gewisse Offenbarung angenommen." Diese Form der Offenbarung in der Weise des innern Einsprechens Gottes ist nicht identisch mit der Inspiration im engern Sinn, mit der Inspiration der Propheten bei der Verkündigung dessen, was ihnen offenbart ist, in Rede und Schrift. Sie geht in der Regel dem Lehren und Schreiben der Propheten und Apostel vorher. Sie kann auch während desselben eintreten, so daß die inspiratio beim Lehren und Schreiben zugleich zur revelatio (Offenbarung eines Neuen) wird. Aber immer muß doch beides dem Begriffe nach von einander unterschieden werden. Nur dann wird der Begriff der Inspiration im engeren Sinn, der Inspiration bei der Verkündigung des durch Offenbarung Empfangenen in Rede und Schrift, an sich und im Verhältniß zur Offenbarung in ihren verschiedenen Arten, auch zur innern Offenbarung, bestimmter festgestellt werden können. Eben deshalb darf die Inspiration im engeren Sinn nicht mit der prophetischen Inspiration identificirt werden, weil bei der prophetischen Inspiration zunächst die innere Offenbarung in Betracht kommt, durch die den Propheten von Gott her wird, was sie verkündigen und lehren sollen, und von welcher die Inspiration der Propheten bei der Verkündigung der empfangenen Offenbarung in Wort und Schrift verschieden ist. Der rechte Gesichtspunkt für die Feststellung des Begriffs der Schriftinspiration war daher verrückt, als man die letztere in der alten Kirche unter Nachwirkung der Auffassung von der Inspiration, wie sie sich in Kreisen jüdischer Gelehrsamkeit gebildet hatte, und u. a. von Philo und Josephus vertreten wurde, unsicher mit der prophetischen Inspiration identificirte. Auch unsere alten Dogmatiker unterscheiden zwischen Offenbarung und Inspiration, aber sie thun das so, daß im Unterschiede von den anderen Arten der Offenbarung unter dem Begriff der Inspiration die innere Offenbarung und die Inspiration im engeren Sinn unsicher in einander fließen. „Disting.", heißt es bei Quenstedt P. I, c. IV, sect. 2, qu. 3, „inter divinam revelationem et inspirationem. Revelatio formaliter, et vi vocis, est manifestatio rerum ignotarum et occultarum; et potest fieri multis et

Von Interesse ist es, die Stellung Luthers zu den Stellen der h. Schrift N. Testaments ins Auge zu fassen, welche für die Feststellung der Lehre der h. Schrift von der Inspiration von besonderer Bedeutung sind.

Wiederholt kommt Luther auf 2. Tim. 3, 16 zu sprechen.[1]) Aber er hebt da hervor, was in der Stelle über die inspirirte h. Schrift ausgesagt ist, daß sie nämlich nütze ist zur Lehre u. s. w., dagegen geht er nirgends darauf ein, zu zeigen, was durch die Anfangsworte: „Alle Schrift, von Gott eingegeben" hinsichtlich der Inspiration und der Weise derselben festgestellt wird. In der Reihe von Bemerkungen Luthers zu 2. Tim. 3, 16, die sich in der bald nach seinem Tode herausgegebenen „Auslegung vieler schönen Sprüche heiliger Schrift, welche Luther Etlichen in ihre Bibeln geschrieben" finden[2]), ist von der Eingebung der Schrift nicht die Rede; nur am Schluß eines der Sprüche[3]) heißt es: „Solchs muß allein die h. Schrift thun, von Gott selbst eingegeben und gelehrt; wie geschrieben stehet: Erunt omnes docibiles

---

diversis modis, sc. vel per externum alloquium, vel per somnia et visiones. (Nam Revelare, Graece *ἀποκαλύπτειν*, est id, quod occultum erat, retegere.) Inspiratio est actio Spiritus S., qua actualis rerum cognitio intellectui creato supernaturaliter infunditur; seu est interna conceptuum suggestio, seu infusio, sive res conceptae jam ante Scriptori fuerint cognitae, sive occultae. Illa (Revelatio) potuit tempore antecedere scriptionem, haec cum scriptione semper fuit conjuncta, et in ipsam scriptionem influebat. Interim non nego, ipsam *θεοπνευστίαν*, sive divinam inspirationem dici posse revelationem secundum quid, quatenus sc. est manifestatio certarum circumstantiarum, item ordinis et modi, quibus res consignandae et scribendae erant. Quandoque etiam revelatio cum ipsa inspiratione divina concurrit, atque coincidit, quando scilicet divina mysteria inspirando revelantur, et revelando inspirantur, in ipsa scriptione. Hinc recte monet Dr. D. Calovius Tom. I. System. Th. loc. citando q. 4. Conc. 2: Omnia et singula, quaecunque in S. Literis habentur, non quidem revelationi peculiari novae, sed singulari Spiritus S. dictamini, inspirationi et suggestioni accepta ferenda esse." Man beachte, daß unter den Arten der revelatio im Unterschiede von der inspiratio die revelatio interna nicht mit aufgeführt wird, und deshalb die Unterscheidung, wie sie zwischen innerer Offenbarung und Inspiration gemacht wird, unsicher bleibt, die der „scriptio" vorhergehende innere Offenbarung aber ganz außer Betracht bleibt.

[1]) Vergl. E. Ausg. Bd. 52, S. 387 ff. Auch Bd. 65, S. 247.

[2]) E. Ausg. Bd. 52, S. 387 ff.

[3]) S. 389 f.

Dei, sie werden alle von Gott gelehret sein, Jes. 54. Joh. 6." Nur die Thatsache der Inspiration wird erwähnt, nichts über die Weise derselben.

Zu 2. Petr. 1, 20 f. richtet sich Luther in der Auslegung des zweiten Briefs Petri vom Jahr 1524 [1]) auf Grund davon, daß keine Weissagung in der Schrift durch eigene Auslegung geschehen ist, dagegen, daß man meine, die Schrift durch eigene Vernunft und Klugheit auslegen zu können. Ueber die Inspiration, wie sie V. 21 ausgesprochen ist, findet sich nur die kurze Bemerkung: „Was nu in den Propheten geschrieben und verkündigt ist (sagt Petrus), das haben nicht Menschen erfunden, noch erdacht, sondern die heilige, fromme Leut haben's aus dem H. Geist geredet." Auch in der Auslegung des Deuteronomium zu Cap. 4, V. 2 nimmt Luther auf 2. Petr. 1, 21 Bezug. Er denkt da, bei den Worten: ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι vornehmlich an die innere Offenbarung, durch welche den Propheten Neues zur Verkündigung mitgetheilt wird, und an den Antrieb zum Reden oder Schreiben (inspirati sunt, ut loquerentur). [2])

Eine Reihe von Aeußerungen Luthers haben wir zu Joh. 14, 25 f. und besonders auch zu Joh. 16, 13 über das Werk des H. Geistes in den Aposteln und durch die Apostel, und sehr bestimmt tritt darin die Auffassung Luthers im Unterschiede von der der alten Dogmatiker entgegen. [3]) Hinsichtlich des vom Herrn verheißenen Wirkens des H. Geistes in den Aposteln hebt Luther

---

[1]) Ebendas. S. 233 f.

[2]) Opp. Lat. Bd. 13, S. 130 f.: „Deinde Mose hic non de Deo, sed de populo dicit: „Non addes etc." Quis enim dubitat, quin Deus ipse pro tempore addere et demere possit? Ipse enim sive addat, sive demat, semper manet verax, et verbum suum semper est verax, et fideliter ducit ac servat nos. Sic David in Paralipo. testatur sese non suo arbitrio, quod Deus reprobavit, licet a Nathan laudaretur, sed mandato Dei templum fieri jussisse ac Levitas ordinasse. Sic Josua mandatum Dei habuit, ut juberet, quae jubenda erant. Sic omnes prophetae, si quid aliud docuerunt, id ipsum eis dominus revelavit, sicut et Mosi, seu ut Petrus ait, Spiritu Sancto inspirati sunt, ut loquerentur („oder wie Petrus spricht 2. Epist. 1, 21: Mit dem H. Geist sind sie angehaucht worden, daß sie redeten", wie es im deutschen Text heißt).

[3]) Es kommen die Predigten der Kirchenpostille zu diesen Schriftstellen, E. Ausg. Bd. 12, und die Auslegung des 14., 15. und 16. Kap. St. Johannis von 1538, Bd. 49 u. 50 in Betracht.

vor allem und immer wieder hervor, daß die Apostel durch dasselbe erleuchtet und in das rechte Verständniß dessen, was sie gehört und gesehen haben, eingeführt werden, wie sie der H. Geist auch an alles erinnern werde.[1]) Im Anschluß daran, daß durch den H. Geist das rechte Verständniß dessen, was sie vom Herrn gehört und gesehen hatten, in den Aposteln gewirkt und so der Herr in ihnen verklärt werden sollte, hebt Luther dann weiter hervor, daß durch den H. Geist in ihnen die Gewißheit von der Wahrheit dessen, was sie empfangen hatten, innerlich bestätigt und besiegelt, und daß der Muth zur Verkündigung, zur Ausrichtung ihres Werkes in ihnen hervorgebracht und erhalten wurde.[2]) Das

---

[1]) In einer Predigt über Joh. 16, 5—15 heißt es zu V. 12. 13 (E. Ausg. Bd. 12, S. 93): „Diese Worte sollen aufs einfältigste verstanden werden, daß der Herr also viel sage: Diese drei Stücke, die ich jetzt erzählt habe, versteht ihr jetzt nicht überall, wenn ich es schon verklären wollte. Ich hätte wohl viel davon zu reden, daß ich es besser auslegete, wie es zugehe; aber ihr steckt noch zu tief im groben fleischlichen Verstande, daß ihrs nicht könnt fassen. Darum will ich es anstehen lassen, bis der H. Geist kommt, der wird euer Herz erleuchten, daß ihr es verstehen könnet, und wird euch alles erinnern: denn ich sag's euch jetzt darum, daß ihr denn daran gedenket."

[2]) In einer andern Predigt über denselben Text (ebendas. S. 131 f.) heißt es: „Dieß Stück gehöret auch zu der Verheißung von dem H. Geist und seinem Amt in der Christenheit: er bricht aber hiermit ab, das er angefangen hat zu sagen von der Lehre, und in der Summa mit wenig Worten gefasset, was der H. Geist predigen soll: und weiset sie zu dem, daß der H. Geist nun selbst kommen werde, der werde sie solches lehren, daß sie es wohl verstehen und im Werk also erfahren werden. Denn es sei jetzt nicht die Zeit, will er sagen, viel von der Lehre zu reden, da er ihnen soll die Letze geben und trösten über seinen Abschied. Dazu, wenn er gleich lang und viel hievon reden wollte, so seien sie doch noch nicht also geschickt, daß sie es fassen und recht verstehen können, wie es in seinem zukünftigen Reich stehen werde. — — — Das heißt ja freilich recht: „Ihr könnt's jetzt nicht tragen"; darum muß ich es auch dahin sparen, bis die Zeit kommt, daß solches, was ich jetzt zuvor sage, angehe und der H. Geist komme; der muß es doch selbst euch lehren, und aus euren jetzigen irrigen Gedanken und Unverstand in die Wahrheit und rechte Erkenntniß leiten und führen. Denn das, spricht er, soll alsdann sein Amt sein, daß er mich verkläre, das ist, die Offenbarung und Zeugniß von mir gebe, daß ich aus dem Leiden und Tod zur Herrlichkeit erhaben, und zur Rechten des Vaters gesetzt, sey ein regierender Herr über alles, und solches in alle Welt verkündige, daß dieß des Vaters Rath gewesen sei; darum auch der H. Geist gesandt wird, daß solches von aller Welt erkannt, und sie also zu meinem Reich gebracht werden u. s. w." In der Auslegung des 14., 15. u. 16. Kap. St. Johannis zu Joh. 14, 25. 26 (E. Ausg. Bd. 49, S. 219) sagt Luther: „Hernach aber,

Alles thut der H. Geist an den Aposteln, damit sie zur Ausrichtung ihres Amts und Werks befähigt und ausgerüstet seien, damit sie verkündigen, was von Christus her durch sie verkündigt werden soll, und so der H. Geist sein Werk durch sie ausrichte. „Denn Christus dringet dahin, daß es ihnen der H. Geist bald werde alles sagen und erklären, daß es darnach die Apostel alles ausrichten, und durch sie in die Welt gebracht würde, das sie vom H. Geist gelernet hätten" u. s. w.[1])

---

wenn da kommen wird der Tröster, den ich euch verheißen habe, der soll's euch sein lehren, daß ihrs wohl verstehet, und euch deß alles erinnern könnet, was ich euch gesagt habe. Sonst würde ichs umsonst geredt haben, und ihr alles vergessen, als denen es itzt nicht zu Herzen gehet, und nicht könnet begreifen. Denn ihr seid noch zu schwach von Fleisch und Blut, fasset nichts mehr davon, denn daß ihrs mit Ohren höret; darumb muß der H. Geist kommen, der es euch ins Herz drücke, und weise durch Erfahrung, daß ihr verstehet, was ich gemeinet, und den Trost empfahet und fühlet, so ich euch gegeben habe." Zu 16, 12 (ebendas. Bd. 50, S. 68 f.) heißt es: „Er wollt gern, der liebe Herr, die Jünger wohl stärken und rüsten zu dem, so ihnen in der Welt wiederfahren soll nach seinem Abscheiden, und dagegen sie trösten mit dem, was der H. Geist durch sie ausrichten soll. Er siehet aber, daß ers itzt mit Worten ihnen nicht also ins Herz reden kann, bis der H. Geist selbst komme und sie ins Ampt setze: alsdann werden sie es wohl lernen und erfahren. Darumb will er nu abbrechen, und was er mit Worten itzt nicht kann ausrichten, dem H. Geist befehlen, der es reichlich erstatten und sie alles wohl lehren soll, was sie itzt nicht verstehen noch ertragen konnten, und sie bis ans Ende in der Wahrheit erhalten." Zu 16, 13 (ebendas. S. 73 f.): „Den H. Geist nennet er einen Geist der Wahrheit wider den Geist der Lügen (wie droben im 14. Kap. davon gesagt ist), der sie lehren und weisen soll, daß die Wahrheit sei, was ihnen Christus gesagt hat. Denn es ist ein solcher Geist, der die Wahrheit im Herzen bestätigt, und derselben gewiß machet, wie 1. Joh. 2 sagt: Wie euch die Salbung allerlei lehret, so ist's wahr, und ist keine Lugen. Darumb will er hie sagen: Ihr wurdet's durch euch selbst nimmermehr verstehen noch gläuben, (ob ihr schon viel davon höret), daß es also sein und gehen müsse, wie ich euch itzt gesagt habe, und daß Solches die Wahrheit und recht sei, so von mir soll durch euch gepredigt werden; ihr wurdet auch nimmermehr den Muth haben, solche Predigt anzufahen oder dabei zu bleiben, wenn nicht der H. Geist selbst käme, und euch in solcher Wahrheit leitet, und auch darin erhielte."

[1]) E. Ausg. Bd. 12, S. 94. Vgl. ebendas. S. 106 f.: „— — daß der H. Geist durch euch soll ausrichten, was zu meinem Reich gehört u. s. w. — — — Das ist die Verheißung von dem Werk, so der H. Geist durch euch soll ausrichten, was zu meinem Reich gehöret u. s. w. — — — Das ist die Verheißung von dem Werk, so der H. Geist in dem Reich Christi anfahen soll, welches ist das Lehramt der Apostel" u. s. w. Ebendas. S. 134: „— — und Christus je dahin dringet, daß er (der H. Geist) werde den Aposteln alles

Man sieht, Luther hat bei der den Aposteln verheißenen Hülfe des H. Geistes zunächst das Wirken desselben zur vollen Ausrüstung der Apostel für die Ausrichtung ihres Amts und Werks im Auge. Die Apostel sollen als die Zeugen des Herrn verkündigen, was sie vom Herrn gehört und gesehen haben. Dazu aber mußte ihnen vom H. Geiste, der sie an alles erinnert, zugleich das rechte Verständniß erschlossen werden, es mußte die Gewißheit der Wahrheit dessen, was sie von Christus, von Gott her, zu verkündigen hatten, vom H. Geiste ihnen im Geiste versiegelt, sie mußten vom H. Geiste mit dem rechten Muthe erfüllt werden. Nur so waren sie fähig, das Werk, das sie im Dienste Gottes ausrichten sollten, so, wie es geschehen mußte, wirklich auszurichten. Und so haben nun sie, die Apostel, es ausgerichtet.[1]) Allerdings auch beim Verkündigen selbst in Wort und Schrift sind die Apostel vom H. Geiste und seinem außerordentlichen Wirken erfüllt gewesen. Sie haben, was sie von Gott her empfangen hatten und in dessen Verständniß sie vom H. Geiste eingeführt waren, gelehrt und geschrieben im Geiste, aus dem H. Geiste, durch den H. Geist, getrieben, inspirirt vom H. Geiste. Aber dieses inspirirende Wirken des H. Geistes verband sich so mit ihnen und mit ihrem Thun, daß ihre eigene Geistesthätigkeit zur Concipirung des Worts zwar von demselben durchwirkt, bestimmt und über ihr eigenes Vermögen erhoben, aber nicht ausgeschlossen war. Daran, daß die heiligen Schriftsteller bei der Abfassung der h. Schriften nur die Schreiber des H. Geistes in dem Sinn gewesen sein, daß sie nichts dabei

---

verklären, und durch sie in die Welt bringen, was sie vom H. Geist gelernet haben." Ebendas. S. 299: „— — so wird denn der H. Geist rechte gelehrige Schüler an euch finden, und euch fein darein helfen und erinnern, daß ihr es fasset und merket, wozu ich's geredet, und also verstehet und fühlet den Trost und Kraft in eurem Herzen, daß ich mich und den Vater euch offenbare, und also in euch wohne, daß auch andere solchen Trost durch eure Worte lernen."

[1]) E. Ausg. Bd. 12, S. 134: „Nun, daß er sagt: Ihr werdet auch zeugen, denn ihr seid von Anfang bei mir gewesen; damit malet er sonderlich die Apostel aus, vor alle Prediger, bestätigt ihre Predigt also, daß alle Welt soll an ihr Wort gebunden sein, und demselben glauben, ohne alles Widersprechen, und gewiß sein, daß alles, was sie lehren und predigen, die rechte Lehre und des Heiligen Geistes Predigt sei, die sie von ihm selbst gehöret und empfangen haben, wie 1. Joh. 1. sq. Zeugniß führet, und saget: Das wir gehöret haben, das wir gesehen haben mit unsern Augen, das wir beschauet haben u. s. w. vom Wort des Lebens, das verkündigen wir euch."

zu thun gehabt hätten, als blos in Buchstaben niederzuschreiben, was der H. Geist ihnen in die Feder dictirte, denkt Luther nicht.[1])

Damit, daß Luther die absolute Fassung der Inspiration nicht theilt, ist über seine Stellung zur Irrthumslosigkeit der Schrift noch nicht entschieden. Wie ich hervorgehoben habe, kann auch bei der Fassung der Inspiration, die von Luther getheilt wird, angenommen werden, daß durch die Inspiration alles Menschlich-Unsichere und Fehlsame auch in den bedeutungslosesten Nebensachen ausgeschlossen sei. Trotz der Aeußerungen Luthers, die im manifesten Gegensetze gegen die Annahme einer solchen absoluten Irrthumslosigkeit der h. Schrift stehen, meint man, indem man solche Aeußerungen als Schwächen preisgiebt, die mit der eigentlichen Meinung Luthers im Widerspruch stehen, behaupten zu können, daß Luther nach dieser seiner eigentlichen Meinung die Irrthumslosigkeit der h. Schrift in Uebereinstimmung mit unsern alten Dogmatikern als eine absolute gefaßt habe. Man meint dafür in großer Zahl Aeußerungen Luthers anführen zu können. Man braucht jedoch nur dem Sinne solcher Aeußerungen näher zu treten, um sich von der Grundlosigkeit der auf dieselben gestützten Behauptungen zu überzeugen.

So führt Rohnert dafür, daß nach Luther in der Schrift nichts gering und vergeblich sei, daß also Luther von bedeutungslosen Nebensachen in der Schrift überall nichts wisse, eine Aeußerung desselben im Commentar zur Genesis, zu 24, 22, an. Da sagt

---

[1]) Dafür, daß Luther nicht daran denkt, daß durch die Inspiration die eigene Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller ausgeschlossen sei, vgl. u. a. auch E. Ausg. Bd. 10, S. 163: „Zum ersten ist zu wissen, daß alles, was die Apostel gelehret und geschrieben haben, das haben sie aus dem alten Testament gezogen; denn in demselbigen ist's alles verkündiget, was in Christo zukünftig geschehen sollte, und gepredigt werden, wie St. Paulus Röm. 1, 2 sagt: Gott hat das Evangelium von seinem Sohn Christo verheißen durch die Propheten in der h. Schrift." Zu 1. Petr. 1, 12 (E. A. 52, S. 37) heißt es: „Wie ists denn zu uns (— die Leser des Briefes sind gemeint —) kommen? Durch die, so euch das Evangelium von Christo verkündigt haben; die haben einen rechten Meister gehabt, der sie gelehret hat, nämlich den H. Geist, welchen Christus vom Himmel gesandt, der hat ihnen das Verständniß eröffnet, daß sie die h. Schrift (— die prophetischen Schriften des A. Testaments sind gemeint —) verstehen und den Andern durch die Predigt und Schrift dargeben haben können — — — Solch groß Ding haben uns die Apostel verkündigt durch den H. Geist, der vom Himmel auf sie kommen ist, daß auch die Engel ihr Lust dran haben, dasselbige zu schauen."

Luther, was in dieser Stelle erzählt werde, scheine der Vernunft, als sei es gar fleischlich und weltlich Ding; aber daran sei kein Zweifel, daß der H. Geist habe haben wollen, daß es zu unserer Lehre solle geschrieben werden. Denn in der h. Schrift werde uns nichts vorgehalten, das gering und vergeblich Ding sei, sondern alles was geschrieben sei, das sei uns zur Lehre geschrieben.[1]) Im 24. Kap. der Genesis wird weitläufig die Geschichte von der Verheirathung Isaacs erzählt. V. 22 wird erzählt, daß der Knecht Abrahams der Rebekka nach der Tränkung der Kameele Geschmeide angelegt habe. Das scheine, meint Luther, der Vernunft gar fleischlich und weltlich Ding (plane carnalia et profana) zu sein. Nichtsdestoweniger sei es zu unserer Lehre (Röm. 15, 4) geschrieben. Denn wiewohl nicht der Artikel vom Glauben und von der Rechtfertigung gelehrt werde, so würden doch in der Erzählung des Kapitels schöne moralische Lehren gegeben, Exempel der Menschenfreundlichkeit gegen Fremde, Unterweisung für die Jugend, daß sie lerne von der Ehe und von beiden Geschlechtern ehrlich zu denken.[2]) An sich — das ist Luthers Meinung — sind die erzählten Vorgänge nicht von Bedeutung für uns; zur Lehre (Röm. 15, 4), zur Lehre vom Glauben und von den Sitten, sind sie für uns geschrieben nicht um ihrer selbst willen, sondern um deswillen, was aus ihnen an schönen moralischen Lehren folgt. Immer hat eben Luther bei seinen Aussagen über die h. Schrift im Auge, wie sie von Christus, vom Glauben und von den Sitten lehrt. Eben das ist es auch, was man, wie Luther geltend macht, allein in der Schrift suchen soll, wenn man sie recht gebrauchen und ihr rechtes Verständniß (durch Erleuchtung

---

[1]) Opp. lat. VI, S. 72: „Nihil enim parvum, nihil otiosum in scriptura s. proponitur; sed „quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt", Rom. 15 (V. 4). Vult agnosci Deus in omnibus rebus, maximis et minimis."

[2]) „Non pigeat itaque nos legere aut cogitare ea, quae prolixius hoc capite describuntur; quamquam non docetur articulus fidei et justificationis, tamen tractantur pulchra moralia: sicut sequentur exempla humanitatis et beneficentiae erga peregrinos. Sumus per hoc caput invitati ad nuptias Rebeccae; audiamus ergo epithalamium pro exemplo juventutis, ut discat honorifice sentire de nuptiis et utroque sexu, quae apud ethnicos, ut in poëtis Graecis et Latinis videre est, vituperantur: quia tantum inspiciunt carnem, et ita Deum creatoren contumelia afficiunt. Illis opponamus textum scripturae s."

des H. Geistes) finden will.[1]) Haben die h. Schriftsteller die Schriften verfaßt, erleuchtet vom H. Geiste, sind sie dabei vom H. Geiste regiert worden, so versteht es sich von selbst, daß alles, was sie in ihre Schriften aufnahmen, in irgendwelcher Weise dem Zweck des Wortes Gottes, das sie zu verkündigen und zu lehren haben, der Lehre von Christus, der Lehre vom Glauben und von den Sitten dient, und daß insofern in der h. Schrift nichts „gering und vergeblich Ding" (nihil parvum, nihil otiosum) ist. Und damit ist ja dann auch das Urtheil über andere ähnliche Aussprüche Luthers, welche Rohnert dafür anführt, daß nach Luther nicht ein Tüttel, nicht ein Wort in der h. Schrift vergeblich sollte geredet sein, gegeben.[2])

Was die Aeußerungen Luthers betrifft, aus denen hervorgehen soll, daß nach ihm die h. Schriften in allen, auch den geringsten Stücken schlechthin frei von allen Irrthümern, Widersprüchen und Mängeln sei, so hatte ich dieselben nicht übersehen, aber gezeigt, daß sie mit Unrecht im Sinne der absoluten Irrthumslosigkeit verstanden werden. Meine Gegner durften sich also nicht blos, wie sie es thun, von neuem auf solche Aeußerungen Luthers für ihre Behauptung berufen, sondern sie hätten, wenn sie es vermocht hätten, meinen Nachweis der Grundlosigkeit ihrer Folgerung aus jenen Aeußerungen zu widerlegen gehabt. Darüber, daß Luther, dessen Glaube seinen göttlich gewissen Grund in der h. Schrift als dem untrüglichen Worte Gottes hat, immer wieder der unsichern kirchlichen Tradition und Menschenlehre die Irrthumslosigkeit der h. Schrift gegenüberstellt, daß er von der Schrift sagt, daß sie nicht irren, nicht lügen, auch nicht wider einander sein könne, ist kein Streit. Nichts ist bekannter als das. Aber es fragt sich, wie solche Aussagen Luthers zu verstehen sind, ob sie von Luther im Sinne der absoluten Irrthumslosigkeit gemeint

---

[1]) Vgl. z. B. zu Joh. 5, 39 (E. Ausg. Bd. 52, S. 355): „Man muß auch nicht mehr, denn Zeugniß von Christo in der Schrift suchen. Das ist eine Lehre des Glaubens." Vgl. ferner ebendas. S. 304 f., 352 ff.

[2]) Z. B. über die Stelle aus Luthers Schrift: Von den letzten Worten Davids (E. Ausg. Bd. 39, S. 17: „Denn der H. Geist ist kein Narr noch Trunkenbold, der ein Titel, schweige ein Wort sollt vergeblich reden." Es handelt sich da um die Fassung der Worte in Schriftaussagen, in denen so wie sie gefaßt sind — das macht Luther geltend — drei Personen in der Gottheit angezeigt sind.

sind. Da hatte ich darauf hingewiesen, daß es das durchaus Vorherrschende in Luthers Aussagen über die Irrthumslosigkeit der h. Schrift ist, daß er dabei an nichts anderes als an die den Glauben betreffende Lehre denkt. Dann aber haben die Aussagen Luthers mit der Behauptung der absoluten Irrthumslosigkeit der h. Schrift auch in Nebendingen, soweit sie ohne Bedeutung für die den Glauben und die Sitten betreffende Lehre sind, nichts zu thun. Nichts aber ist eine zweifellosere Thatsache, als daß wirklich Luthers Aeußerungen in dem von mir geltend gemachten Sinne gemeint sind.[1]) Der schlagendste Beweis dafür sind die von Rohnert zusammengestellten zahlreichen Stellen aus Luthers Schriften.[2]) Außer der Erklärung Luthers (Chronika, Walch XIV, 1112 f.), daß er sich bei der Berechnung der Jahre der Welt allein an die h. Schrift halten wolle, da er glaube, daß in der Schrift Gott rede, der wahrhaftig ist, während die andern Geschichtsschreiber als Menschen hätten irren können, in welcher Erklärung die göttliche Autorität auf Chronologisches erstreckt wird, ohne daß dadurch doch schon die absolute Irrthumslosigkeit in allen unwesentlichen Nebendingen überhaupt ausgesprochen wäre[3]), beziehen sich alle anderen von Rohnert angeführten Stellen auf

---

[1]) So heißt es, um nur eine Stelle hier anzuführen, in der Schrift: An den Kurfürsten zu Sachsen und Landgrafen von Hessen u. s. w. vom Jahr 1545 (E. Ausg. Bd. 26, S. 248): „Ein Vortheil haben wir, ders thut, nämlich Gottes Wort haben wir, heilig, rein und lauter, durch seinen H. Geist, daß in der Lehre gewißlich kein Lügen, noch Falsch, noch Abgötterei ist."

[2]) Vgl. z. B. Rohnerts Schrift: „Was lehrt Luther von der Inspiration der h. Schrift. S. 12—21.

[3]) Auch Augustin, dem Luther darin bei der Aufstellung seiner chronologischen Tabellen folgt, macht hinsichtlich der chronologischen Angaben in den Schriften des A. Testaments die göttliche Autorität der heiligen Geschichte gegenüber den abweichenden Angaben der profanen Historiker und Schriftsteller geltend, und doch hält er durch die Inspiration nicht alles Menschlich-Unsichere und Fehlsame in Nebendingen schlechthin ausgeschlossen. — Uebrigens ist nicht zu übersehen, daß die chronologischen Angaben des A. Testaments für Luther nicht ohne Bedeutung für die Lehre vom Glauben waren. Indem er davon ausgeht, daß die ganze Weltzeit sechs Jahrtausende währen solle, hat er bei der Aufstellung der chronologischen Tabellen ein Interesse daran festzustellen, wie viel von dieser Weltzeit schon abgelaufen ist und wie viel noch bis zum Ende aussteht. Abgelaufen war nach seinen Tabellen im Jahre 1540 schon gerade die Hälfte des sechsten Jahrtausends. Vgl. Köstlin, Martin Luther, Bd. 2, S. 577 f.

Fragen der Lehre vom Glauben. Hinsichtlich vieler dieser Stellen braucht das nicht erst nachgewiesen zu werden, da es in ihnen selbst, wie sie von Rohnert angeführt sind, ausdrücklich zur Aussage kommt. Aber auch von den Stellen, bei denen das nicht der Fall ist, gilt dasselbe. Man braucht sie nur in ihrem Zusammenhange bei Luther nachzusehen, um sich davon zu überzeugen. Wenn z. B. Rohnert eine Stelle aus Luthers Schrift: Daß diese Worte: Das ist u. s. w. anführt, worin Luther Oecolampad gegenüber darüber spricht, daß die Schrift nicht wider einander ist und Gott und sein Wort nicht lügt, so braucht es ja wohl nicht erst noch gesagt zu werden, daß es sich um die Lehre vom h. Abendmahl und von den Worten der h. Schrift über dieselbe handelt. Wenn Rohnert aus der Schrift: Die drei Symbola (E. Ausg. Bd. 23, S. 278) die Worte anführt: „Aber hie stehet Text und Schrift, die lassen sich nicht also mit Menschendünkel umstoßen," so handelt es sich da um Stellen im A. Testament für die drei unterschiedenen Personen in Gott bei der Einheit seines Wesens. In der Stelle aus der Schrift: Von den Conciliis und Kirchen (E. Ausg. Bd. 25, S. 263): „Also sind viel Sprüche in der Schrift, die nach dem Buchstaben wider einander sind, aber wo die Ursachen angezeigt werden, ist's alles recht," handelt es sich darum, wie das Binden und Lösen in den Worten des Herrn an Petrus Matth. 16, 19 zu verstehen ist, um die Lehre von der Schlüsselgewalt. Aus der Schrift: Eine Epistel aus dem Propheten Jeremia von Christi Reich u. s. w. (E. Ausg. Bd. 41, S. 210) werden die Worte angeführt: „Denn es ist mit Gottes Wort nicht zu scherzen. Kannst du es nicht verstehen, so zeuch den Hut vor ihm ab. Es leidet keinen Schimpf, noch keiner menschlichen Deutung, sondern es ist lauter Ernst da, und will geehret und verhalten sein. Und hüte dich beileibe, daß du nicht mit deinem Dünkel dreinfälleſt." Luther zeigt da, daß aus dem Spruch Jer. 23, 6 wir Christen getröstlich schließen können, daß Christus solle erkannt werden als ein wahrer und natürlicher Gott. Um die Lehre von der wahrhaften Gottheit Christi handelt es sich.[1]) Rohnert freilich meint den Zusammenhang

[1]) Die Stelle, aus der die citirten Worte genommen sind, lautet vollständiger: „Drumb laßt uns diesen Text hie wohl merken, wenn nu die Ketzer und Secten aufstehen werden, und diesen Artikel unsers Glaubens anfechten, daß Christus nicht ein wahrer und natürlicher Gott ist (wie denn gewiß diese Ketzerei noch kommen wird), daß wir dann gerüst seind, und ihnen diesen Spruch

der Stellen und was daraus für den Sinn derselben folgt, außer Acht lassen zu dürfen. So meint er[1]) gegen mich, weil ich da, wo „die Parallelberichte der Evangelisten u. a. m. oft nicht ganz übereinzustimmen scheinen," Widersprüche und Ungenauigkeiten annehme, die folgende Stelle aus der Predigt von der christlichen Rüstung und Waffen (E. Ausg. Bd. 19, S. 266) richten zu können: „Hie habe ich das dürre Wort Gottes und meinen Glauben, da will ich bei bleiben, nicht weiter denken, fragen oder hören, noch klügeln, wie sich das oder dies reime, noch dich hören, ob du gleich einen andern Text oder Sprüche beibringst, als dem zuwider aus deinem Kopf gezogen, und deinen Geifer daran geschmieret. Denn die wird nicht wider sich selbst noch einigen Artikel des Glaubens sein, ob es wohl in deinen Kopf wider einander ist und sich nicht reimet." Es handelt sich aber da darum, wie man recht im Worte Gottes stehen und mit demselben sich wehren soll gegen die Angriffe und Anfechtungen von Seiten des Teufels. „Darum ist wohl vonnöthen, daß ein jeglicher hier wacker und sorgfältig sei, und sich allenthalben umsehe, und wisse, daß der Teufel nicht weit von uns, sondern stets um uns ist und lauret, wie er uns erhasche, daß er uns nicht seine Gedanken oder Schein für Gottes Wort dargebe. Wir haben die Artikel unsers Glaubens in der Schrift genügsam gegründet, da halte dich an, und laß dir es nicht mit Glossen drehen, und nach der Vernunft deuten, wie sich's reime oder nicht u. s. w., sondern wenn man dir anders

können für die Nasen halten, dawider sie nichts leichtlich werden können aufbringen. Mit solchen gewissen, starken Sprüchen muß man sie fahen, sonst entwischen sie uns und fahren durchhin, wie die Fische durch ein Netz wischen. Es ist ein schlüpfrig Ding um die Ketzer, man kann sie schwerlich halten, und sind leichtfertig in göttlicher Schrift zu handlen. Das macht alles, daß sie ihren Gutdünkel in die Schrift tragen, und die Schrift muß sich nach ihrem Kopf und Verstand richten, beugen und lenken lassen. Derhalben sollen wir Gottes Wort mit Furcht hören, und mit Demuth drinnen handeln, und nicht mit unserm Gutdünkel drein plumpen. Du möchtest lieber in alle Sünden fallen, denn in dein eigen Dünkel, so ein fährlich, schädlichs Ding ist es." Und nun folgen die citirten Worte, bei denen Luther die „gewissen, starken Sprüche" im Auge hat, mit denen man für die wahrhafte Gottheit des Herrn gegen die Ketzer und ihre Schriftverdrehungen einzutreten hat, und bei denen also der Gedanke daran, wie es sich mit der Irrthumslosigkeit der h. Schriften in Nebendingen verhält, soweit es sich dabei nicht um die Lehre vom Glauben handelt, ganz fern liegt.

[1]) In der N. Luth. K. Zeitung, 1891, S. 750 f.

aus der Vernunft und deinen Gedanken will hinanschmieren, so sprich:" — und nun folgen die Worte, die Rohnert gegen mich richtet. Aber daß es sich hier um ganz andere Fragen handelt, als um die, welche sich an das Verhältniß der Parallelberichte der Evangelisten und an die nähere Fassung der Inspiration der h. Schrift und der Folgen derselben für die Beschaffenheit der letzteren knüpfen, bedarf keines Nachweises. Diese Fragen, um die es sich in der Debatte über den richtigen Inspirationsbegriff handelt, kommen erst insofern in Betracht, als es sich fragt, ob die göttliche Gewißheit und Untrüglichkeit der Lehre des Worts Gottes für den Glauben, von der Luther redet, gefährdet ist, wenn nicht an der absoluten Irrthumslosigkeit der h. Schrift festgehalten wird, nach welcher auch in für den Glauben bedeutungslosen Nebensachen jeder Irrthum irgend welcher Art ausgeschlossen sein soll. [1])

[1]) Ich darf hier wohl auf Folgendes hinweisen. Joh. Fecht in seiner Theologia thetica et polemica, c. 2, § 32, führt für die These, daß in der h. Schrift keine wirklichen Widersprüche enthalten sind, die er mit den späteren orthodoxen Dogmatik vertritt, die Harmonien von Althamer und Walther an. Andr. Althamer in seiner 1534, also zur Zeit Luthers, erschienenen Schrift: „Conciliationes locorum scripturae, qui specietenus inter se pugnare videntur, Centuriae duae," deren Titel schon ausspricht, daß es nach dem Verf. keine wirklichen, sondern nur scheinbare Widersprüche in der Schrift giebt, führt unter den 200 scheinbaren Widersprüchen, die er zu lösen unternimmt, nur solche auf, die sich auf die Lehre des Glaubens beziehen, keinen einzigen von solchen Widersprüchen, die sich nicht auf die Lehre vom Glauben, sondern auf Nebendinge, die für die Lehce vom Glauben bedeutungslos sind, beziehen und um die es sich bei den Fragen nach der näheren Fassung der Inspiration und ihren Folgen für die Beschaffenheit der inspirirten Schriften handelt. Walther, ein Jahrhundert später, in der Zeit der sich vollendenden altdogmatischen Theologie, hat es auch zunächst mit den auf die Lehre sich beziehenden Enantiophanien zu thun, aber, wie er bereits auf dem Boden der späteren Inspirationslehre und der damit gegebenen strengeren Fassung der Irrthumslosigkeit der h. Schrift steht, so beschäftigt er sich weiter auch in der dadurch geforderten Weise mit den Fragen der Evangelienharmonie u. s. w. Der Glaube fordert mit dem Gewißheitsgrunde in der göttlichen Offenbarung nur die göttliche Gewißheit und Untrüglichkeit der Lehre der h. Schrift vom Glauben. Das ist es, worauf bei der Reformation alles Gewicht fiel. Eine absolute Irrthumslosigkeit der h. Schrift in allem und jedem, auch in den für die Lehre vom Glauben gleichgültigen Dingen, hat an sich für den Glauben, dem es bei der h. Schrift auf die Lehre des Wortes Gottes vom Glauben ankommt, überall keine Bedeutung. Die Frage, ob eine solche absolute Irrthumslosigkeit der h. Schrift anzunehmen ist und stattfindet, gewinnt für den Glauben nur

Für die Feststellung des Sinns der Aussagen Luthers über die Irrthumslosigkeit der Schrift ist es nicht undienlich, seine Aussagen über die Klarheit der Schrift zu vergleichen.

Dem römischen Traditionsprincip gegenüber, welches man darauf stützt, daß die Schrift verschieden ausgelegt werde, und daß es daher einer über die rechte Auslegung entscheidenden Autorität bedürfe, hatte Luther die Klarheit der Schrift geltend zu machen, daß sie nämlich selbst durch den zweifellosen Wortsinn ihrer Aussagen den rechten Sinn derselben außer Zweifel stelle. Für die Klarheit der Schrift tritt Luther mit aller Entschiedenheit ein. So in der Schrift gegen Erasmus de servo arbitrio. Da finden sich [1]) u. a. folgende Sätze. „Oportet ergo id, quod aliorum metrum et mensura est, multo certissimum et clarissimum esse — —." „Et quid in universo veteri Testamento, maxime uno illo Psalm. 119 dicitur in laude Scripturae frequentius, quam ipsam esse lucem certissimam et evidentissimam? Sic enim celebrat ille claritatem ejus: Lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis." „Paulus dicit Rom. 1, Evangelium esse per prophetas in Scripturis sanctis promissum, et cap. 3 justitiam fidei testificatam a lege et prophetis. Qualis autem testificatio, si obscura est? Quin cum per omnes epistolas Evangelium verbum lucis, Evangelium claritatis facit, tum id ex professo ac magna copia facit 2 Cor. 3 et 4, ubi de claritate tam Mosi quam Christi gloriose disputat." „Et

insofern Bedeutung, als es sich fragt, ob die göttliche Inspiration der h. Schrift, wie sie gefordert ist, damit die Schrift die göttlich gewisse Lehre für den Glauben sei, ohne die durch sie bewirkte absolute Irrthumslosigkeit der Schrift auch in Dingen, die für den Glauben ohne Bedeutung sind, denkbar ist und festgehalten werden kann. So ist die Frage erst in der weiteren Entwicklung der Theologie im 16. und 17. Jahrhundert von immer größerer Bedeutung geworden, und es fragt sich, ob sie in der damaligen orthodoxen Entwickelung der Theologie ihre rechte und für die Aufgaben der Kirche in der Gegenwart genügende Beantwortung gefunden hat, wie es sich überhaupt fragt, ob die im Großen und Ganzen berechtigte Entwicklung der alten orthodoxen Theologie unserer Kirche im Kampfe mit den Gegensätzen, denen sie gegenüber gestellt war, in jeder Hinsicht eine richtige und eine solche gewesen ist, daß die lutherische Theologie der Gegenwart gegenüber den so anders gestalteten Gegensätzen und den so tiefgreifenden Veränderungen auf dem Gebiet der Wissenschaften und ihrer Methoden einfach wieder an die alte orthodoxe Theologie anknüpfen kann und anzuknüpfen hat.

[1]) Opp. lat. VII, S. 177 ff.

quid faciunt apostoli, dum suas praedicationes per Scripturas probant? an ut nobis tenebras suas majoribus tenebris obscurant? vel ut notius per ignotius probent? Quid facit Christus Johan. 5, ubi Judaeos docet, ut Scripturas scrutentur, sui scilicet testes? an ut ambiguos reddat de fide sui? Quid faciunt illi Act. 17, qui audito Paulo die et nocte Scripturas legebant, ut viderent, an sic haberent? Nonne ista omnia probant, apostolos sicut et Christum ad Scripturas provocare, tamquam ad testes clarissimas suorum sermonum? Qua fronte ergo nos eas obscuras facimus?“ „Summa, si Scriptura obscura vel ambigua est, quid illam opus fuit nobis divinitus dari? an non satis sumus obscuri et ambigui, nisi de coelo nobis augeatur obscuritas et ambiguitas et tenebrae? Ubi tunc illud Apostoli manebit: Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum et increpandum et arguendum?“ In aller Bestimmtheit wird in diesen Sätzen die Klarheit der h. Schrift, die Klarheit der h. Schrift als solcher ausgesprochen, und wir werden sagen müssen, daß mit diesen Sätzen über die Klarheit der h. Schrift die Wahrheit und Gewißheit des evangelischen Glaubens steht und fällt. Und dennoch, wenn Luther so in aller Bestimmtheit und Unbedingtheit von der h. Schrift, von dem Ganzen derselben, wie sie uns von Gott geworden ist, die Klarheit, die Klarheit im vollsten Sinne des Worts aussagt (certissimum et clarissimum, lucem certissimam et evidentissimam, testes clarissimas), so ist es doch seine Meinung nicht, daß diese Klarheit allem Einzelnen in der Schrift zukomme. In demselben Zusammenhange, dem die obigen Sätze entnommen sind, gleich im Anfange desselben, sagt Luther, bei den Christen müsse vor allem zweifellos gewiß feststehen, „Scripturas sanctas esse lucem spiritualem, ipso sole longe clariorem, praesertim in iis, quae pertinent ad salutem vel necessitatem.“ So kann er auch seinem Satze von der Klarheit der Schrift mitten unter den Sätzen, von denen einige im Obigen angeführt sind, die folgende Fassung geben: „Obsecro, suntne illa verba Scripturae obscura vel ambigua: Deus creavit coelum et terram, Verbum caro factum est, et omnia, quae pro articulis fidei totus accepit mundus? Unde accepit? nonne ex Scripturis? Et quid faciunt, qui adhuc hodie praedicant, Scripturas interpretantur ac declarant?“ Da steht wieder vor uns, worauf es Luther ankommt bei

der h. Schrift, was er bei seinen Aussagen über sie im Auge hat, die Lehre vom Glauben, die Artikel des Glaubens, die wir „ex Scripturis“ empfangen. Und so leugnet denn auch Luther in derselben Schrift gegen Erasmus nicht, daß es dunkle Stellen in der h. Schrift giebt, Stellen, die durch sich selbst nicht festzustellen vermögen, was sie hinsichtlich der Lehre vom Glauben auszusagen haben. Aber dadurch wird nicht verhindert, daß alles, was den Glauben betrifft und nothwendig ist (quae pertinent ad salutem et necessitatem), durch helle Aussagen der Schrift in zweifellos gewisser und klarer Weise gelehrt und festgestellt wird.[1])

Daß die Klarheit der h. Schrift nicht ausschließt, daß es

[1]) Ebendas. S. 124 f.: „Hoc sane fateor, esse multa loca in Scripturis obscura et abstrusa, non ob majestatem rerum, sed ob ignorantiam vocabulorum et grammaticae, sed quae nihil impediant scientiam rerum in Scripturis.“ „Res igitur in Scripturis contentae omnes sunt proditae, licet quaedam loca adhuc verbis incognitis obscura sint. Stultum est vero et impium scire, res Scripturae esse omnes in luce positas clarissima, et propter pauca verba obscura res obscuras dictare. Si uno loco obscura sunt verba, at alio sunt clara, eadem vero res, manifestissime toti mundo declarata, dicitur in Scripturis tum verbis claris, tum adhuc latet verbis obscuris, jam nihil refert, si res sit in luce, an aliquod ejus signum sit in tenebris, cum interim multa alia ejusdem signa sint in luce. Quis dicet fontem publicum non esse in luce, quod hi, qui in angiporto sunt, illum non vident, cum omnes, qui sunt in foro, videant?“ — In der Auslegung des 37. (36.) Psalms von 1521 (E. Ausg. Bd. 39, S. 134) sagt Luther: „Das ist wohl wahr, etlich Sprüch der Schrift sind dunkel; aber in denselben ist nichts Anderes, denn eben, was an andern Ortern, in den klaren, offenen Sprüchen ist. Und da kommen Ketzer her, daß sie die dunkeln Sprüch fassen nach ihrem eigen Verstand, und fechten damit wider die klare Sprüch und Grund des Glaubens. Da haben denn die Väter wider sie gestritten durch die klare Sprüch, damit erleuchtet die dunkeln Sprüch, und beweiset, daß eben das im Dunkeln gesagt sei, das im Lichten. Das ist auch das rechte Studirn in der Schrift; so machen diese tolle Leut uns eitel neue und eingefaltene Artikel des Glaubens draus.“ In der Schrift: Lection wider die Rottengeister u. s. w. vom Jahr 1525 sagt Luther bald im Anfang (E. Ausg. Bd. 51, S. 306 f.) zu 1. Tim. 1, 18, zu den Worten: Nach den vorigen Weissagungen über dir: „Ich weiß nicht, was er mit diesem Text meinet, ich verstehe ihn nicht, denn er ist nicht fast kar. Es laut aber, als hab der Geist über Timotheum Zeugniß geben, als über Paulum, Act. 13, da er sagt: Sondert mir Paulum und Barnabam ab. So laut der Text, als sei über ihn prophetisirt worden, daß er Viel bekehren sollt, und großen Nutz schaffen. Aber dieweil Nichts davon ist in der Schrift, so können wir nicht gewiß darauf bauen; darumb lassen wirs fahren. Denn wir müssen auf dem halten, das klar in der Schrift ausgedruckt wird.“

Stellen in der h. Schrift giebt, die nicht klar sind, haben auch unsere alten Dogmatiker nicht übersehen und nicht in Abrede genommen, während sie fortwährend mit der Klarheit der Schrift das Recht des evangelischen Glaubens und der evangelischen Kirche gegen die Römischen zu vertheidigen hatten. Quenstedt, der cap. IV, sect. 2, qu. 12 die zu vertheidigende These mit Rücksicht auf die nicht zu leugnenden zahlreichen dunkeln Stellen von Anfang an dahin faßt, daß die h. Schrift in dem, was zum Heil zu glauben nothwendig, klar und deutlich ist[1]), und gleich unter den Sätzen, in denen der status controversiae festgestellt wird, den Satz aufgenommen hat, daß die Frage sei „non de universo S. Literarum Codice, sed de dogmatibus fidei et morum praeceptis," spricht sich dann über diesen Punkt Ecth. IV näher so aus: „Distingue inter universum S. Scripturarum Codicem et fidei dogmata ac morum praecepta. Non dicimus, universam Scripturam et quasvis ejus particulas esse claras et perspicuas. Concedimus namque quaedam obscuriora et δυσνόητα, sive intellectu difficilia, 2 Petr. 3, 16, non solum quoad rerum sublimitatem, sed etiam quoad Spiritus S. dictionem in S. L. reperiri, quae Doctoribus exercendis toto vitae cursu materiam praebent, et quorum exacta cognitio in coelesti Academia demum expectanda est; sed quod fidei dogmata et vivendi praecepta ita ubique obscure proponantur, ut nullibi clare et perspicue extent, id est, quod negamus. Articuli enim fidei et praecepta morum in propriis suis sedibus non obscuris aut ambiguis, sed perspicuis, propriis et ab omni ambiguitate alienis verbis in Scriptura proponuntur, ut quilibet sedulus Scripturae Lector, qui devote et pie Scripturam legit, ea possit intelligere." Quenstedt beruft sich dafür auf Gerhard, der Exeges. de S. Scriptura §. 417 gesagt habe: „non negamus quaedam Scripturae S. loca esse difficilia et obscura, sed eadem vel sortiuntur lucem ex aliis perspicuis dictis, vel eorum exactissima intelligentia non est ad salutem absolute necessaria."[2]) Mit Recht weist

[1]) „Scriptura in illis, quae ad salutem creditu sunt necessaria, clara est et perspima, ex intentione Dei autoris et vi propria verborum, ut extranea et adscititia luce non indigeat, sed a quovis idiomatis, in quo legit Scripturam, gnaro, et debito modo eam scrutante, intelligi possit."

[2]) Vgl. auch Gerhards Loc. theol. loc. 1, cap. 20, § 414; ferner § 430, wo es heißt: „Quando Scripturam perspicuam esse asserimus, nec Spiritus

Quenstedt zum Beweise für die Wahrheit der evangelischen These von der Klarheit der Schrift auch auf die Autorschaft Gottes hin (*Bεβ.* IV): „Scriptura Deum autorem habet, qui perspicue loqui potuit, obscure noluit. Perspicue loqui potuit, est enim linguae et vocis artifex. Voluisse autem obscure loqui citra blasphemiam dici nequit.“ In der That, die h. Schrift könnte nicht das inspirirte Wort Gottes durch die Organe seiner Offenbarung an die Menschen sein, wenn sie dem von Gott gewollten Zwecke nicht entsprechend geworden wäre, also wenn in ihr nicht, was zum Heil nothwendig zu wissen ist hinsichtlich des Glaubens und der Sitten, wie in göttlich gewisser, untrüglicher Weise so auch mit der nöthigen Klarheit zum Ausdruck gekommen wäre und gelehrt würde. In eigener Weise hatte Quenstedt nun aber dem von ihm vertretenen absoluten Inspirationsbegriffe gegenüber, wonach alle Worte in der h. Schrift gleicherweise vom H. Geiste den h. Schriftstellern in die Feder diktirt sein sollen, die Thatsache zu erklären, daß es Vieles in der Schrift giebt, was nicht klar und deutlich ist, obwohl es ebenso unmittelbar wie die hellen Aussagen der Schrift den h. Schriftstellern von Gott, „qui perspicue loqui potuit, obscure noluit,“ in die Feder dictirt sein soll. Quenstedt kann den Grund davon lediglich in dem Willen Gottes sehen, der aus verschiedenen Gründen eben nicht alles in der h. Schrift gleich klar und deutlich habe darlegen wollen. Er weist dabei im Anschluß an Aussprüche der Väter der alten Kirche auf Gesichtspunkte hin, die nicht ohne Bedeutung sind, die aber doch die Thatsache nicht hinlänglich erklären.[1]) Nicht in Zweifel gezogen wird von

S. illuminationem internam, nec operam ministerii ecclesiastici in Scripturae interpretatione externam exclusam cupimus, sed hoc duntaxat volumus, dogmata ad salutem scitu omnibus necessaria tam clare et perspicue in Scripturis proponi, ut non sit propterea relictis Scripturis ad traditiones, ad judicium ecclesiae Romanae, ad dicta patrum, ad decreta conciliorum etc. confugiendum, sed ut ex solis Scripturis de dogmatibus illis et possit et debeat certi aliquid statui, et ut laici etiam ad illas legendas admitti et possint et debeant.“

[1]) Ecth. XVII. „Obs. Noluit Deus omnia et singula in S. L. aeque clare et perspicue exponi, sed quaedam stylo magis recondito tradi: 1, ut nostra in legendis Scripturis diligentia excitaretur, 2, ut fastidium et contemtus rerum divinarum amoveretur (facile enim investigata plerumque vilescunt), 3, ut humana arrogantia atque superbia labore domaretur, 4, ut congenitae coecitatis admoneremur, 5, ut non nisi cum reverentia, nostri sanctificatione et praeviis precibus ad Scripturae lectionem

Quenstedt die Thatsache selbst, daß es dunkle Stellen in der h. Schrift giebt, und daß das nicht im Widerspruch steht mit der Klarheit der h. Schrift. Quenstedt kommt so den Einwürfen des Jesuiten Becanus gegenüber zu der Formel, daß, obwohl einige Stellen dunkel sind, doch das Ganze der Schrift, die Schrift im Ganzen betrachtet, klar ist in dem, was zum Heil zu wissen nothwenig ist.[1]) Man braucht nur diese Formel über die Klarheit der h. Schrift auf die Irrthumslosigkeit derselben in Anwendung zu bringen, um den Sinn der Sätze Luthers über die Irrthumslosigkeit der h. Schrift und zugleich die Wahrheit der Sache ins Licht zu stellen. Die h. Schrift im Ganzen, als Ganzes betrachtet, totum Scripturae corpus, corpus Scripturae ὅλως consideratum, ist das irrthumslose, untrügliche Wort Gottes in allem, was sich auf den Glauben und die Sitten bezieht, quoad dogmata fidei et praecepta morum, in illis quae scitu ad salutem sunt neces-

---

accederemus, et 6. denique, ut desiderium vehementius alterius vitae et superioris Academiae in nobis accenderetur. Deprehensa enim in iis, quae obscura sunt, cognitionis hujus vitae imperfectione, ad alteram et beatam illam vitam eo ardentius adspiramus, ubi „adveniet, quod perfectum est, et imperfectio ipsa tolletur", 1. Cor. 13, 9. Hujus divinae dispensationis rationes ipsi Patres indicant. Gregorius M. Hom. 6 in Ezech. „Magnae utilitatis est", inquit, „ipsa obscuritas eloquiorum Dei, quia Scripturae S. intelligentia, si in cunctis esset aperta, vilesceret. In quibusdam locis obscurioribus tanto majore dulcedine inventa reficit, quanto majore labore fatigat animam quaesita." Augustinus de doctr. chr. l. 2, c. 6 hoc ipsum totum provisum esse divinitus non dubitat, ad edomandam labore superbiam et intellectum a fastidio revocandum, cui facile investigata vilescunt. Idem ibidem: Ita magnifice et salubriter Spiritus S. Scripturas S. modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret. Et serm. 2 de verbis Domini: In omni copia Scripturarum S. pascimur apertis, exercemur obscuris, illic fames pellitur, hic fastidium. Conf. Orig. l. 4. de princ. Cyrillum Alex. l. 6. c. Julian. Autorem Imperf. op. Hom. 44. Procopium initio Com. in Esaiam."

[1]) „Objic. Becanus Prophetiam Ezechielis de quatuor animalibus, Danielis de 70 Septimanis et abominatione de qua dicit Christus Matth. 24, 15: qui legit, intelligat; item Apocal. Johannis. Resp. (1) nominantur hic quaedam Scripturae particulae, quas plurimum habere obscuritatis, inprimis ante impletionem, fatemur; nobis autem sermo est de toto Scripturae corpore, quoad dogmata fidei et praecepta morum. Licet aliqui loci sint obscuri, corpus tamen Scripturae ὅλως consideratum, est perspicuum in illis, quae scitu ad salutem sunt necessaria."

saria, obwohl es an Menschlich-Unsicherem und Fehlsamen in nebensächlichen Einzelheiten, wodurch aber die Irrthumslosigkeit der Schrift in Sachen des Glaubens und der Sitten nicht gestört wird, nicht fehlt.[1])

Der altdogmatische absolute Inspirationsbegriff, welcher keineswegs der Inspirationsbegriff der Kirche ist, wird als unhaltbarer durch den Widerspruch erwiesen, in welchem er mit der Beschaffenheit der h. Schrift steht. Es kommt da vor allem in Betracht, daß die h. Schrift eine solche absolute auch auf die bedeutungslosesten Nebendinge sich erstreckende Irrthumslosigkeit, wie sie auf dem Grunde des altdogmatischen absoluten Inspirationsbegriffs allerdings gefordert werden muß, nicht darbietet. Meine Gegner treten freilich gerade für die absolute Irrthumslosigkeit der h. Schrift mit aller Entschiedenheit ein, und mit der größten Heftigkeit richten sie sich gegen das, was ich über die menschliche Seite des Schriftworts, über Menschlich-Unsicheres und Fehlsames in nebensächlichen unwesentlichen Dingen in der h. Schrift, das durch das inspirirende Wirken des h. Geistes nicht ausgeschlossen sei,

[1]) Die Vertreter des absoluten Inspirationsbegriffs in der Gegenwart scheinen in der Lehre von der Klarheit der Schrift in ganz gleicher Behandlung derselben mit der Lehre von der Irrthumslosigkeit derselben über die alten Dogmatiker hinausgehen zu wollen. Rohnert (Was lehren u. s. w. S. 71) bekennt sich auch zu folgender These von Pastor Schulze-Walsleben: „Alle scheinbare Dunkelheit der Schrift ist lediglich auf unserer Seite." Das kann doch nur dahin verstanden werden, daß die von Luther und auch von den alten Dogmatikern anerkannte Thatsache, daß es wirklich dunkele, an sich dunkele Stellen in der Schrift giebt, verneint werden soll. Dabei ist nun den Vertretern einer solchen These ein gewisses Recht logischer Consequenz auf dem Boden des absoluten Inspirationsbegriffs wohl nicht abzusprechen. Sind alle Worte der h. Schrift in gleicher Weise allein vom H. Geiste hervorgebracht und den h. Schriftstellern in die Feder dictirt, so wird, wie aus dem Satze, daß Gott, der alleinige Autor des Schriftworts, nec falli nec fallere potest, folgt, daß schlechterdings kein Irrthum irgendwelcher Art in den h. Schriften, wie sie inspirirt sind, sich finden kann, ebenso aus dem Satze, daß Gott, der alleinige Autor der Schrift, perspicue loqui potest, obscure noluit, folgen, daß kein Satz und kein Wort in der Schrift dunkel und nicht klar sein könne. Ein Quenstedt wußte freilich wohl, wie seine Lage den Jesuiten gegenüber, denen gegenüber er doch die evangelische Wahrheit mit guten Gründen zu vertheidigen hatte, eine sehr traurige werden würde, wenn er die Thatsache dunkler Stellen in der Schrift leugnen, und so die Verpflichtung, ihre Klarheit nachzuweisen, übernehmen wollte.

gesagt habe. Aber haben sie die von mir vertretene Auffassung widerlegt?

Hinsichtlich der Differenzen zwischen den Bestimmungen der evangelischen Berichte über Ort und Zeit der erzählten Begebenheiten meint Greve, dem sich Rohnert darin anschließt, alle vorliegenden Schwierigkeiten, an deren Lösung die Jahrhunderte der Kirche sich abgemüht haben, durch den Satz beseitigen zu können, daß die drei synoptischen Evangelien zwar im Ganzen nach der Zeitfolge gehen, ohne sich indessen darunter zu knechten; es gebe auch andere Gesichtspunkte der Aneinanderreihung, die ihr Recht hätten. Wer wolle es den Evangelisten verdenken, wenn sie im Allgemeinen zwar das Leben Christi nach der Zeitfolge beschrieben, aber im Einzelnen vielfach davon abgingen, andern Gesichtspunkten zu Liebe.[1] Rohnert[2] beruft sich dafür auch auf Nösgen's Artitel: „Einige Gedanken über Art und Umfang der Inspiration."[3] Gegen den Satz, daß die Evangelisten, obwohl sie im Ganzen nach der Zeitfolge berichten, doch im Einzelnen davon abgehen und nach andern Gesichtspunkten gruppiren konnten, wird an sich nichts einzuwenden sein. Es wird sich nur fragen, wie weit die Anwendbarkeit desselben gegenüber den sich darbietenden Differenzen der evangelischen Berichte reicht. Denn wenn doch die Evangelisten im Ganzen nach der Zeitfolge berichten und es doch auch an Angaben über Zeit und Ort der erzählten Begebenheiten nicht fehlt, so fragt es sich, ob sich in den evangelischen Berichten nicht Angaben über Zeit und Ort einzelner Begebenheiten finden, die im Widerspruche mit einander stehen, einander ausschließen. Solchen Widersprüchen zwischen verschiedenen Zeitangaben gegenüber könnte die Berufung darauf, daß die Evangelisten, obwohl sie im Ganzen nach der Zeitfolge berichten, aber doch nicht so daran gebunden seien, daß sie nicht im Einzelnen davon abgehen und nach andern Gesichtspunkten die Begebenheiten zusammenstellen könnten, keine Bedeutung haben. Denn jedenfalls müßte doch festgehalten werden, daß dies letztere nicht mit Angabe unrichtiger Zeitbestimmungen geschehe.

Greve hat sich darauf beschränkt, hinsichtlich zweier der von mir herbeigezogenen Beispiele den Nachweis zu versuchen, daß die

---

[1]) A. a. O. S. 22 f.

[2]) Was lehren u. s. w. S. 36 ff.

[3]) In dem Meckl. Kirch.- u. Zeitbl. 1891, Nr. 24.

Schwierigkeit, die sie für die Vertreter des absoluten Inspirationsbegriffs darbieten, verschwinde, sobald man beachte, daß die Evangelisten nicht überall an die Darstellung nach der Zeitfolge gebunden seien.

Einmal bestreitet Greve nämlich, daß ein Widerspruch zwischen den Angaben bei Matthäus und bei Lucas über die Aufeinanderfolge der drei Versuchungen des Herrn stattfinde, da Lucas die Versuchungen nicht nach der Zeitfolge erzähle und auch nicht nach derselben zu erzählen brauche. Ich hatte dieses Beispiel gewählt, weil sich in der Behandlung dieses Punktes die Stellung Augustins zur Inspiration und Irrthumslosigkeit der Schrift im Unterschiede von der Stellung unserer alten Dogmatiker recht deutlich darlegt. Augustin erkennt einfach an, daß Matthäus und Lucas bei der Erzählung der Versuchungsgeschichte die einzelnen Versuchungen der Zeit nach verschieden auf einander folgen lassen; aber es thue das nichts zur Sache, da es offenbar sei, daß alles, was beide erzählen, wirklich geschehen sei.[1]) Chemnitz schließt sich dem Augustin an,[2]) aber er fügt dann doch hinzu, Lucas habe bei dem Bericht über die beiden letzten Versuchungen keine Partikeln gebraucht, die eine bestimmte Aufeinanderfolge bezeichnen, er habe also die Reihenfolge nicht so bestimmt feststellen wollen. Calov kann keine Abweichung der evangelischen Berichte von einander hinsichtlich der Zeitfolge zugeben. Er schließt sich in diesem Falle zwar nicht denen an, welche meinten, wegen der Abweichung hinsichtlich der Zeitfolge die Verschiedenheit der von Matthäus und Lucas berichteten Versuchungsgeschichten annehmen zu müssen.

---

[1]) De cons. evang. II, c. 16: „Totum hic similiter Lucas narrat, etsi non eodem ordine. Unde incertum est, quid prius factum sit, utrum regna terrae prius demonstrata sint ei, et postea in pinnam templi levatus sit, an hoc prius, et illud postea. Nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit.“ Man beachte, daß Augustin nicht der Meinung ist, daß Matthäus zwar bestimmt nach der Zeitfolge erzähle, Lucas aber nicht; denn dann hätte er nicht sagen können, daß es ungewiß sei, in welcher Weise der Zeit nach die beiden letzten Versuchungen auf einander gefolgt seien. Er nimmt an, daß Lucas wie Matthäus nach der Zeitfolge erzählt. Und doch sagt er: Nihil tamen ad rem.

[2]) Das Einfachste sei es, meint Chemnitz, mit Augustin zu sagen: „Ad summam rei nihil interesse, nec aliquid deperire veritati, quod unus Evangelista easdem sententias aliis verbis et alio interdum ordine quam alter explicat, dum manifestum sit, omnia illa, quae scribuntur, facta esse.“

Aber er meint die Identität der Berichte nur festhalten zu können, weil auch Lucas die von ihm an dritter Stelle erzählte Versuchung doch der Zeit nach vor die an zweiter Stelle erzählte setze, da der Aorist ἤγαγεν Luc. 4, 19 als Plusquamperfectum zu fassen sei, welche Erklärung des Aorist jedoch, wie ich bemerken mußte, im Widerspruch mit dem griechischen Sprachgebrauche, auch mit dem des N. Testaments steht. Greve nun meint, daß durch den von ihm geltend gemachten Gesichtspunkt die Schwierigkeit zweifellos beseitigt werde. Indem er hinsichtlich des Matthäus gelten läßt, daß es so scheine, als ob er die zeitliche Reihenfolge habe angeben wollen, — dem τότε und πάλιν Matth. 4, 5 und 8 gegenüber ist es nicht wohl möglich, das zu leugnen — nimmt er an, daß Lucas nicht nach der Zeitfolge erzähle und nicht nach derselben habe erzählen wollen. Bei Lucas werde mit nichts angedeutet, daß die Reihenfolge zeitlich gemeint sei. So könne auch Lucas in der Versuchungsgeschichte einen andern Eintheilungsgrund als den der zeitlichen Aufeinanderfolge gehabt haben. Und dann müsse bedacht werden, daß diese drei Versuchungen durchaus nicht die einzigen gewesen seien, denn sowohl nach Marcus wie nach Lucas hätten die Versuchungen ganze 40 Tage gedauert. „Aus dieser ungeheuren Menge sind die drei uns berichteten nur herausgegriffen, und sie mußten freilich von hervorragender Bedeutung sein, da beide Evangelisten dieselben bringen; vielleicht waren es die letzten, aber das ist doch wohl klar, daß es bei einer solchen Lage der Dinge eine kolossale Willkür ist, die beiden Berichterstatter in Widerspruch mit einander zu setzen. Wenn ich 14 Tage verreise und vieles erlebe, und erzähle nach der Heimkehr davon, herausgreifend, wer kann mir vorschreiben, daß ich dabei immer nur die Zeitfolge berücksichtigen soll?" Trotzdem daß Greve mit dieser Auffassung nicht allein steht,[1]) kann ich dieselbe doch auch jetzt nach wiederholter Prüfung nicht für begründet halten. Abgesehen von den Schwierigkeiten, die ihr doch in dem Gebrauch des καί bei den Synoptikern entgegenstehen,[2]) — diese Schwierigkeiten sind auch nicht durch das beseitigt, was in „Lehre

[1]) So sagt auch Hofmann zu Luc. 4, 5, es werde da eine zweite Versuchung einfach mit καί angefügt, und es bleibe fraglich, wann im Verlaufe der vierzig Tage sie sich begeben habe. Auch in „Lehre u. Wehre" stützt man sich auf diese Auffassung.

[2]) Vgl. Wiener, Grammatik u. s. w., 7. Aufl., S. 405.

und Wehre" vorgebracht wird, wo man sich auf Stellen wie Luc. 1, 67; 2, 20 und 4, 31 f. beruft, — kann es doch auch wegen der Art und des Inhalts der drei berichteten Versuchungen, wegen des inneren sachlichen Verhältnisses zwischen denselben, keinem Zweifel unterliegen, daß die, eben auch von beiden Evangelisten übereinstimmend an erster Stelle berichtete Versuchung wirklich die erste der Zeit nach gewesen ist, wie sie denn auch von Matthäus ausdrücklich als solche bezeichnet wird. So wird sich aber auch nicht wohl annehmen lassen, daß Lucas die Versuchung, die er wie Matthäus an erster Stelle anführt, nicht als die erste der Zeit nach habe anführen wollen. Dann aber liegt die Sache so, daß die von Lucas in zweiter Stelle angeführte Versuchung nicht in den Verlauf der vierzig Tage gesetzt werden kann, welche nach Lucas um waren, als die an erster Stelle berichtete Versuchung eintrat, und es steht fest, daß *καί* V. 5, wie gewöhnlich bei den Synoptikern, auch wiederholt im Bericht des Lucas von der Versuchung selbst, im Sinne der zeitlichen Aufeinanderfolge von Lucas gebraucht ist. Und weiter, wenn auch das *καί* V. 5 in dem von Greve behaupteten Sinne sollte verstanden werden können, so bliebe doch die Schwierigkeit, die sich an V. 9 knüpft und um die es sich ja eigentlich handelt, noch ungelöst. Daß da durch *ἤγαγεν δέ* die zuletzt berichtete Versuchung an die vorherige als der Zeit nach auf dieselbe folgend angeknüpft ist, kann nicht, wie Greve meint, durch die Bemerkung beseitigt werden, daß das *ἤγαγεν δέ* ganz wie ein Nachklang klinge. Ist doch das nichts als eine grundlose Behauptung, die den Gebrauch des *δέ* im Fortschritt der Erzählung gegen sich hat. Wie steht doch auch in diesem Fall wieder Luther von dem absoluten Inspirationsbegriff und seinen Forderungen frei da. In der Kirchenpostille, in einer Predigt über Matth. 4, 1—11, heißt es[1]: „Die Ordnung dieser Anfechtungen, wie sie Christo sind nach einander begegnet, kann man nicht gewiß wissen: denn die Evangelisten stimmen nicht überein. Die Matthäus setzet zu mittelst, die setzet Lucas zuletzt, Lucas 4, 4. 5, und wiederum, die er zu mittelst setzt, die setzet Matthäus zuletzt, als habe ihm nicht viel an der Ordnung gelegen. Aber wo man davon predigen und sagen wollte, wäre die Ordnung Lucae am besten. Denn es läßt sich fein hersagen und

[1]) E. Ausg. Bd. 11, S. 114 f.

erzählen, daß der Teufel zuerst anfechte mit Mangel und Unglück. Wo das nicht schafft, darnach mit Glück und Ehren. Zuletzt, wo solches alles nicht hilft, daß er ganz und gar darein falle und schlage, mit Irrthum, Lügen und andern geistlichen Tücken. Aber weil sie nicht so in der Uebung und Erfahrung gehen, sondern wie sichs begiebt, daß ein Christ jetzt mit der letzten, jetzt mit der ersten u. s. w. angefochten wird, hat Matthäus nicht acht gehabt auf die Ordnung, die einem Prediger zu sagen eben wäre. Und ist vielleicht Christo auch so gangen die vierzig Tage über, daß der Teufel keine Ordnung mit ihm gehalten hat, sondern heute mit dieser, morgen mit der andern, und über zehen Tagen wieder mit der ersten und so fortan, wie sich es hat zugetragen, angefochten habe." [1]) Luther, wie Augustin, geht unbefangen davon aus, daß man nicht gewiß wissen könne, wie die drei Anfechtungen nach einander gefolgt seien, da die Evangelisten nicht übereinstimmen in diesem Punkte. Daran denkt Luther nicht — mit Recht dem einfachen Sinn der Erzählung gegenüber —, daß Lucas nicht der Zeitfolge nach die Anfechtungen auf einander folgen lasse oder habe folgen lassen wollen. Er meint vielmehr, daß wohl Matthäus, der doch die zeitliche Aufeinanderfolge durch die gebrauchten Partikeln so bestimmt bezeichnet, auf die Ordnung, an der ihm nicht viel gelegen haben werde, nicht acht gehabt habe. Die Aufeinanderfolge der Anfechtungen bei Lucas — zuletzt die schwerste, die geistliche Anfechtung — erscheint Luther als die wahrscheinlichere, weil als die dem Stufengange der Anfechtungen entsprechendere. Luther übersieht jedoch dabei nicht, daß in der Wirklichkeit, „in der Uebung und Erfahrung", die Aufeinanderfolge der Anfechtungen keineswegs diesem Stufengange immer entspricht, und daß deshalb Matthäus wohl nicht so bestimmt auf die Ordnung, in der die drei Anfechtungen auf einander gefolgt sind, geachtet habe, daß aber möglicher Weise die Anfechtungen auch wirklich so aufeinander gefolgt sein können, wie von Matthäus berichtet wird.

Aber wenn nun auch wirklich nachgewiesen werden könnte, daß zwischen den Berichten über die Versuchung kein eigentliches

---

[1]) Die letzte Bemerkung Luthers bezieht sich nicht auf die drei Versuchungen nach Verlauf der vierzig Tage, sondern auf die im Einzelnen nicht berichteten vorhergegangenen Versuchungen während der vierzig Tage.

chronologisches Widerspruchsverhältniß stattfinde, wenn überhaupt dies in dem einen oder andern Fall gelänge, — ein Nachweis, der immer gern und mit Freuden zu begrüßen wäre, — was wäre für die Fragen, um die es sich hinsichtlich der Inspiration und Irrthumslosigkeit der h. Schrift handelt, damit gewonnen? Da handelt es sich ja nicht blos um den einen oder andern Fall. Um das vor Augen zu haben, brauchen wir uns nur dem zweiten Falle chronologischen Widerspruchs zwischen den evangelischen Berichten zuzuwenden, welchen Greve mit der größten Bestimmtheit als nicht existent nachweisen zu können meint. Es handelt sich da um das Verhältniß zwischen den Berichten über die Heilung des Aussätzigen bei Matth. 8, 1 ff. einerseits und bei Lucas 5, 12 ff. und Marcus 1, 40 ff. andererseits. Ich hatte in meiner Schrift (S. 64 f.) darauf hingewiesen, daß Calov wegen der verschiedenen Zeitangaben — bei Matthäus nach der Bergpredigt, bei Lucas (und Marcus) vor derselben — gemeint hat annehmen zu müssen, daß der Aussätzige Matth. 8, 1 ff. von dem Aussätzigen Marc. 1, 40 ff. und Luc. 5, 12 ff. verschieden sei. Schon Leyser hatte es unentschieden gelassen, ob bei Lucas eine Anticipation stattgefunden habe, oder ob es sich um zwei verschiedene Vorgänge handele. Die Verschiedenheit der Zeit, in welche die Heilung des Aussätzigen in den verschiedenen evangelischen Berichten gesetzt ist, hat sich diesen älteren Theologen sehr bestimmt aufgedrängt.[1]) Greve

[1]) Calov spricht sich über diesen Punkt in der Biblia illustr. in folgender Weise aus. Harm. Ev. sect. 2, c. 6 zu Matth. 8, 1—4: „Diversus hic leprosus Matthaei est a leproso apud Lucam c. 5, 12, utcunque petitio leprosi, et responsio ac mandatum Christi fere iisdem verbis constant: quia differunt tum ratione loci: ille Lucae leprosus sanatus est in civitate aliqua, quod de hoc non habetur, sed contrarium, quia descendens de monte Christus in nullam aliam civitatem quam Capernaum se contulit, Matth. 8, 1, quae nunquam ita indefinite describitur *μία τῶν πόλεων*, sed vel nomine suo designatur, vel civitas Christi dicitur: et ante ingressum Jesu in Capernaum leprosum praesentem ipsi obviam factum esse, e collatione v. 1. et 5 luculentum est: tum ratione temporis. Sanatio enim hujus facta est post concionem montanam; illius autem apud Lucam sanatio antegressa longe est montanam Christi concionem: quae temporis locique diversitas nos cogit, ut diversas personas et historias hîc constituamus.“ Ferner in den Annotata zu Matth. 8, 4: „quod autem diversae hic sint historiae, tempus et locus, et antecedentia et consequentia non obscure docent. Post sanatum enim leprosum a Marco introductum, non in Capernaum ingressus est, sed in desertum secessit, ac post aliquod demum dies in Capernaum se contulit, Marc. 1, 15; c. 2, 1. Matthaei

meint leichthin sagen zu dürfen,[1]) Lucas erzähle 5, 12 die Reinigung des Aussätzigen *vor* Erwähnung der Bergpredigt, er sage aber nicht, daß sie *damals schon geschehen sei*; von Matthäus (8, 2) wüßten wir, daß sie *nach* derselben geschah, und somit sei zwar die Stellung, Gruppirung, Einreihung dieser Geschichte bei beiden Evangelisten eine verschiedene, „aber wer dabei von Widersprüchen träumt, der hat nicht genau zugesehen." So Greve. Allein, wie liegt nun wirklich die Sache? Nach Matthäus folgt die Heilung des Aussätzigen nach der Bergpredigt; sie ist nach ihm geschehen, als der Herr nach Vollendung der Reden vom Berge herabging, Matth. 7, 28 und 8, 1. Lucas stellt die Heilung des Aussätzigen unter die Begebenheiten während der Zeit seines Predigens in den Synagogen Galiläas seit seinem Weggange aus Capernaum Luc. 4, 43 f. bis zu seiner Rückkehr nach Capernaum 7, 1. Und weiter stellt Lucas diese Heilung so unter die Begebenheiten jener Zeit, daß die Annahme, sie sei nach Vollendung der Reden auf dem Berge beim Herabgehen von demselben geschehen, ausgeschlossen ist. Denn wenn Lucas bald im Anfange seines Berichts über die Vorgänge jener Zeit den Bericht über die Heilung des Aussätzigen mit der Bemerkung einleitet, der Aussätzige sei vor dem Herrn erschienen, als derselbe in einer der Städte gewesen sei (nämlich bei seiner Wanderung durch die Städte Galiläas, um in ihren Synagogen zu predigen), so weist das auf eine ganz andere Situation hinsichtlich des Orts und der Zeit hin, als auf das Herabgehen des Herrn von dem Berge, worauf die Rückkehr nach Capernaum folgte. Und sollte in dieser Hinsicht noch ein Zweifel möglich sein, so würde derselbe dadurch unzweifelhaft beseitigt, daß Lucas den Bericht über die Heilung des Aussätzigen beim Aufenthalte des Herrn in einer der Städte (V. 15 f.) mit der Bemerkung schließt, trotz seines Verbots habe sich das Gerücht von ihm nur um so mehr verbreitet, und viele Volks-

---

leprosus a lepra sanatus est, quum a monte descendisset, et versus Capernaum tenderet Christus Matth. 12, 1. Miraculum vero sanati leprosi apud Marcum in civitate quadam contigit, ut e loco parallelo Luc. 5, 12 liquet. Praesentem sanationem concio montana Christi immediate antecessit, at sanatio apud Marcum facta est, postquam peragrasset Galilaeam, et in Judaeorum Synagogis per totam Galilaeam concionatus esset, ac daemonia ejecisset."

[1]) A. a. O. S. 23 f.

haufen seien zusammengekommen, um ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden, er selbst aber sei in die wüsten Gegenden entwichen und habe gebetet. Es bedarf wohl nicht erst des Nachweises, daß für dies alles zwischen der Vollendung der Reden auf dem Berge und der Rückkehr nach Capernaum Luc. 7, 1 („*Ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ*“) kein Raum gelassen ist. Unsere alten Theologen werden in der Feststellung des Verhältnisses zwischen den Angaben über Zeit und Ort in den Berichten über die Heilung des Aussätzigen bei Matthäus und Lucas im Wesentlichen Recht behalten, wenn auch ihre Lösungsversuche hinsichtlich des sich so aufdrängenden Problems verfehlt sind. Die leichte Art, mit der sich Greve über die Schwierigkeit hinwegsetzen zu können meint, ohne die Schwierigkeiten auch nur zu berühren, ist unstreitig dem Ernst der Fragen, um die es sich handelt, nicht entsprechend. Hat man wirklich keine Empfindung von dem Eindrucke, den eine so leichtfertige Behandlung auf Solche machen muß, die mit Ernst nach einer begründeten Antwort auf solche Fragen verlangen? [1])

[1]) Das oben gegen Rohnert und Greve Gesagte gilt auch gegen die Art, wie in den Artikeln in „Lehre u. Wehre“ davon Gebrauch gemacht wird, daß die Evangelisten nicht bloß chronologisch, sondern auch sachlich ohne Rücksicht auf die chronologische Aufeinanderfolge angeordnet haben und anordnen konnten. In der weitgreifendsten Weise wird da dieser Gesichtspunkt in Anwendung gebracht, und doch kommt man nicht zum Ziel, ohne daß die bestimmtesten Zeitangaben in der willkührlichsten Weise beseitigt werden müssen. So scheut sich der Verf. der Artikel nicht zu behaupten, Matthäus sage 21, 12 ff. nicht, daß die Tempelreinigung noch am Tage des Einzugs geschehen sei. Um der verfolgten harmonistischen Zwecke willen wird großes Gewicht darauf gelegt, daß Luc. 8, 22 durch die Art, wie der Bericht über die Fahrt nach der andern Seite des Sees und die Stillung des Sturms eingeleitet wird (*ἐγένετο δὲ ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν*), diese Vorgänge ausdrücklich dem zeitlichen Zusammenhange mit dem Vorherigen entnommen sein. Es soll damit das chronologische Widerspruchsverhältniß mit Matthäus beseitigt sein, der auf die Rückkehr des Herrn seine Berufung folgen läßt, die von Lucas bereits 5, 27 ff. in den Zusammenhang seiner Erzählung aufgenommen ist. Nun ist allerdings durch die Art der Anknüpfung Luc. 8, 22 ausgesprochen, daß Lucas die Fahrt über den See nicht als eine solche hinstellen will, die der Zeit nach unmittelbar, *ἐν τῷ καθεξῆς* (vgl. V. 1), auf das vorher Berichtete gefolgt sei. Wie sich die 8, 22 ff. berichteten Vorgänge der Zeit nach zu dem Vorherigen verhalten haben, soll ausdrücklich nicht näher bestimmt werden. Aber ob deshalb in Uebereinstimmung mit der Anordnung der evangelischen Erzählung des

Im Unterschiede von den auf Ort und Zeit bezüglichen Differenzen zwischen den evangelischen Berichten hatte ich[1]) auch noch einige Beispiele von Schwierigkeiten anderer Art herbeigezogen, um auch an ihnen zu zeigen, wie die Lösungsversuche immer künstlicher und zugleich immer unhaltbarer geworden sind, je mehr die absolute Fassung der Inspiration und Irrthumslosigkeit der h. Schrift zur Herrschaft kam. Von den Beispielen dieser letzteren Art hat Greve eins, das Citat Matth. 27, 9 f., ausgewählt, um ganz besonders eben an dieses seine Gegenkritik anzuknüpfen. Mit Berufung auf Nösgen, Kliefoth und Hengstenberg legt er, um gegen mich den Vorwurf großer Leichtfertigkeit zu begründen, in aller Breite die Meinung dar, wonach die Worte des Citats Math. 27, 9. 10 gar nicht blos aus Sacharja genommen sein, sondern auf einer Zusammenfassung dreier Kapitel aus Jeremia (Kap. 18 und 19) und Sacharja (Kap. 11) beruhen sollen, und zwar so, daß die Grundweissagung für den furchtbaren Gottesverkauf, Judasverrath und Töpfersacker bei Jeremia liegen und von Sacharja nur wieder aufgenommen und erweitert sein soll, weshalb denn Matthäus nur Jeremia genannt habe und habe nennen können.[2])

Ich erinnere daran, daß ich dieses Beispiel gewählt hatte, weil Augustin nicht ansteht, die Möglichkeit zuzugeben, daß ein Gedächtnißfehler des Evangelisten vorliege, der freilich von Gott nach einer geheimeren Absicht seiner Providenz zugelassen sei, während Gott sonst durch sein inspirirendes Wirken einen solchen

---

Lucas von 4, 14 an, wie sie mit ihren wiederholten chronologischen Angaben gefaßt ist, die 8, 22 ff. berichteten Vorgänge als der Zeit nach der 5, 27 berichteten Berufung des Matthäus vorangehend gedacht werden können, wie es die Harmonisirung mit der bestimmten Zeitangabe über die Berufung des Matthäus nach der Rückkehr des Herrn Matth. 9, 9 fordern würde, darf mindestens als sehr zweifelhaft bezeichnet werden. Dazu kommt, daß Lucas 8, 40 f. an den Empfang des Herrn bei seiner Rückkehr von Seiten des ihn erwartenden Haufens des Volks das Kommen des Jairus in solcher Weise unmittelbar anschließt, daß doch dadurch die von Matthäus bestimmt der Zeit nach zunächst an die Rückkehr des Herrn angeschlossenen Vorgänge, die Rückkehr nach Kapernaum, die Heilung des Gichtbrüchigen daselbst, die Berufung des Matthäus, das Mahl bei demselben, die sich daran knüpfenden Gespräche mit den Pharisäern, dann mit den Johannes-Jüngern, ausgeschlossen sind.

[1]) S. 74 ff.

[2]) Greve a. a. O. S. 24 ff.

Gedächtnißfehler leicht hätte verhindern können. Schon Gerhard obwohl er sich an Augustin anschließt, vermag doch nicht mehr einfach der Auffassung desselben zu folgen, und Calov auf Grund des absoluten Inspirationsbegriffs muß dieselbe gänzlich verwerfen und dagegen festhalten und irgendwie gerechtfertigt erscheinen lassen, daß Jeremia, und nicht Sacharja, mit Recht als derjenige bezeichnet werde, dem die citirten Weissagungsworte angehören. So zeigt sich auch an diesem Beispiel, daß Augustin noch nicht von dem absoluten Inspirationsbegriff ausgeht. Denn so, wie er es thut, hätte Augustin die Sache nicht ansehen können, er hätte nicht von einem Zulassen von Seiten Gottes sprechen können, wenn er den absoluten Inspirationsbegriff unserer alten Dogmatiker getheilt hätte, wenn sein Inspirationsbegriff nicht ein wesentlich anderer gewesen wäre. Zugleich zeigt sich auch an diesem Beispiel, daß der von Calov von der Voraussetzung des absoluten Inspirationsbegriffs aus gemachte Lösungsversuch keineswegs ein gelungener ist. Er denkt an ein außercanonisches Weissagungswort des Jeremia. In eine Darstellung und Kritik aller andern Lösungsversuche, welche gemacht sind, einzugehen, lag außer meiner Aufgabe. Daß noch andere Lösungsversuche gemacht sind, habe ich nicht unangedeutet gelassen, indem ich hervorhob, daß Gerhard auch noch andere Lösungsversuche zurückgewiesen habe. Im besondern den jetzt von Greve mir entgegengesetzten Lösungsversuch, der in der Gegenwart mehrfach wieder Vertretung gefunden hat, zu besprechen, konnte ich mich um so weniger veranlaßt finden, da derselbe zu denen gehört, die unsere alten Dogmatiker schon kannten, wie er denn in den verschiedenen Fassungen, in denen er vertreten war, von Calov unter den von ihm als unhaltbar bezeichneten aufgeführt und als unhaltbar nachgewiesen ist.[1]) Die Annahme, daß die citirten Weissagungsworte Matth.

[1]) Calov zu Matth. 27, 10: „Recte reprobatur eorum sententia, qui locum corruptum et nomen Jeremiae a Sciolo quodam adjectum, vel cum Zachariae nomine in abbreviatura commutatum putant, quod statuunt Maldonatus, Baron. Jansen. Suarez, Beza, Piscator, Flacius et Calixtus, sed contra unanimem Codicum Graecorum, ut et Arabis, et Vulgati Latine interpretis consensum. Alii librum Jeremiae mutilatum et corruptum esse dicunt: sed quum alia in Scriptura V. T. relicta sint, quî hic textus erasus esset a Iudaeis? Sociniani ipsimet Evangelistae lapsum *μνημονευτικὸν* tribuunt cum Piggio, et Melch. Caro, non abnuente Erasmo; sed scripsit Evangelista *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος*, ideoque labi non po-

27, 9. 10 aus Jeremia und Sacharja combinirt seien, und daß

---

tuit. Studiose ita posuisse eum Augustinus l. 3 de consens. Ev. c. 7. vult, cui annuit Glossa ordinaria, et B. Gerhardus: quia uno et Jeremias et Zacharias acti fuere spiritu: sed etiamsi unus autor sit principalis, confundi tamen amanuenses ejus non debuere. Nonnulli Zachariam fuisse binominem ajunt cum Erasmo, Joh. Fero, B. Hunnio, Balduino, Tarnovio, Fr. Junio, et Francisco Gomaro, sed citra autoritatem. Quibusdam placuit c. 18. Jer., ubi vero nihil aliud praeter nomen figuli occurrit. Alii cum B. Walthero et Glassio recurrunt ad Jer. c. 32. vel cum Sanchio eundem cum loco Zachariano conjungi volunt, uti solent in N. T. sub unius nomine allegari, quae e duobus Scriptioribus V. T. conflata sunt: quia apud Jeremiam empti agri et figuli, et peregrinorum mentio facta; sed illius pretium septem et decem stateres, vel totidem sicli fuerunt, emitque eum agrum pro se et suis Jeremias. Heinsius respici vult Jer. c. 19, ubi agri ob caedes abominabilis mentio; et explicationem solum concinnam verborum Prophetae fieri putat, non haberi vaticinium, vel typum. Quam vero Scripturae inflexionem, sensus et analogiae ratione posthabita, vitiosissimum dicendi genus Rivetus ipse nominavit ex Hieronymo. Inde tamen occasionem Dn. D. Christophorus Schlegel. sumsit statuendi, quod haec Prophetia quaerenda sit non modo apud Zachariam, cujus plura verba de pretio citata, sed etiam apud Jeremiam de agro, qui emptus est quoad situm, nomen et profanationem c. 19, quam tamen etiam quaeri vult Jer. c. 31, v. 38. 39. 40. quoad subsequutam ejus sanctificationem temporibus Messiae. De quo prolixe in חקל דמא vel agro sanguinis Lipsiae Anno 1665. edito egit. Sed c. 19, 1 Jeremias jussus tantum est sibi figulinam ollam (non agrum) emere, eamque in valle Ben Hinnon confringere, quod ea ratione civitas et populus confringi debeant, et in Topheth sepeliri: quia locus alius non supererit. At c. 31, 38 praedicitur vallem funerum cum toto agro usque ad torrentem Kidron Deo sanctificatum iri, quae omnia, quascunque in formas vertantur, ἀλλότρια prorsus et aliena hic sunt, ut pace Autoris id dicam, nec quicquam ad praesentem historiam faciunt, quod vel sola inspectio locorum docet. Joh. Lightfoot in horis Hebraicis et Thalmudicis ad Matthaeum observavit e Bab. Bava Bathra traditionem Rabbinorum a Dav. Kimchio in praef. ad Jerem. adductam, quod Jeremias primo loco collocari consueverit hoc ordine, Jeremias, Ezechiel, Esaias, et duodecim: hinc ergo volumini Prophetarum a primo in ordine nomen datum, uti volumen Hagiographorum Luc. 24, 44 a Psalmis nuncupationem accepit, primum locum in eodem obtinentibus. Sed tempore Matthaei obtinuisse illum Prophetarum ordinem, unde docebitur? Neque illa quae hic ῥητῶς allegantur, in ullo Prophetarum leguntur. Ideo non temere arripienda illa Lightfooti observatio, quemadmodum a D. Henr. Müllero in Jesu Patiente p. 69 factum, qui eam insuper ceu propriam venditavit, dissimulato autoris Lightfooti nomine.“ Dann legt Calov den von ihm vertretenen Lösungsversuch dar. Vgl. meine Schrift S. 76.

deshalb Matthäus dieselben dem Jeremia habe zuschreiben können, ist in der That eine durchaus unhaltbare. Es braucht nicht geleugnet zu werden, daß die Weissagung des Sacharja mit dem „zum Töpfer" in Beziehung zu Jer. 18, 2 und so zu dem 18. und 19. Kap. des Jeremia überhaupt steht. Und es braucht weiter nicht geleugnet zu werden, daß dem Evangelisten bei der Erzählung von dem Untergange des Judas und dem Ankauf des Töpferackers zum Begräbniß der Fremden jene Kapitel des Jeremia vor Augen gestanden haben. Es würde sich sonst auch wohl kaum erklären lassen, wie in irgendwelcher Weise der Name des Jeremia in den Text gekommen ist. Aber dadurch ist es nicht gerechtfertigt, daß das Weissagungswort des Sacharja dem Jeremia als dem Propheten, der es gesprochen habe, zugeschrieben wird. Erst dann könnte die Frage, ob es berechtigt sei, daß das citirte Weissagungswort nicht dem Sacharja sondern dem Jeremia zugeschrieben wird, entstehen, wenn dasselbe wirklich, wofür Greve eintritt, aus Sacharja und Jeremia combinirt wäre. Darum handelt es sich, wem die citirten Weissagungsworte angehören, von wem sie gesprochen sind. Die Worte Matth. 27, 9 lauten: *τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος* u. s. w. Nun ist aber die Behauptung, daß die citirten Worte auf einer Combination aus Jeremia und Sacharja beruhen, eine durchaus grundlose. Es findet sich in ihnen nichts, was dem Jeremia entnommen wäre. Die citirten Weissagungsworte enthalten schlechterdings nichts weiter, als eine freie Wiedergabe der Worte Sach. 11, 13, wobei zugleich dadurch, daß statt „zum Töpfer" gesetzt ist „zum Acker des Töpfers" das Verständniß der Worte „zum Töpfer" in der Weissagung des Sacharja, welches durch die erfüllende Thatsache erschlossen war, zum Ausdruck gebracht wird. Die Vertreter der Meinung, welche Greve sich angeeignet hat, legen das entscheidende Gewicht darauf, daß sich die Worte „zum Acker des Töpfers" bei Sacharja nicht finden. Und man behauptet nun, daß dieses eigentliche Stichwort der citirten Weissagungsworte dem Jeremia entnommen sei. Eben diese Behauptung nun ist eine durchaus unbegründete, und damit fällt der ganze Erklärungsversuch zusammen. Jer. 18 und 19 ist wohl vom Töpfer und vom Hause des Töpfers, wo der Töpfer bei seiner Arbeit aufgesucht werden soll, aber mit keinem Wort vom Acker des Töpfers die Rede. Jer. 32, auf das auch von

Manchen hingewiesen ist, berichtet zwar von dem Kaufe eines Ackers von Seiten des Propheten; aber der Acker ist kein Töpfersacker und hat mit einem solchen nichts zu thun. Bekanntlich knüpften sich unter den Juden große Schwierigkeiten an das Verständniß der Worte „zum Töpfer" bei Sacharja, und dadurch war zugleich die Beziehung derselben zu Jer. 18, 2 u. s. w. ins Unsichere gestellt. LXX übersetzen das betreffende hebräische Wort bei Sacharja durch εἰς τὸ χωνευτήριον, in den Schmelzofen; das Targum versteht unter dem Wort den Schatzmeister, Peschito das Schatzhaus u. s. w.[1]) Durch solche Fassung der Worte bei Sacharja war die Beziehung derselben zu Jeremia ausgeschlossen. Es fehlte ein sicheres Verständniß der Weissagungsworte des Sacharja. Lediglich durch die erfüllende Thatsache, die so, wie sie sich zutrug, durch Gottes regierendes Wirken sich vollzog und zur Erfüllung des citirten Weissagungswortes bestimmter gestaltet war, — lediglich durch die erfüllende Thatsache, daß nämlich von den Hohenpriestern und Aeltesten für die 30 Silberlinge, um die der Herr von Judas verkauft war und die Judas in den Tempel geworfen hatte, der Töpfersacker gekauft wurde, ist der Sinn des Worts bei Sacharja („zum Töpfer") und damit zugleich die Beziehung desselben zu Jer. 18, 2 u. s. w. ins Licht gestellt. Das „zum Acker des Töpfers" statt des „zum Töpfer" ist dem Evangelisten nicht durch Jeremia — wie wäre das möglich gewesen? —, sondern durch den Kauf des Töpfersackers von Seiten der Hohenpriester und Aeltesten gegeben. Dadurch stand es nun offenbar da, wie die 30 Silberlinge der Weissagung des Sacharja gemäß zum Töpfer gekommen waren. Und dabei liegt die Sache weiter auch nicht so, als ob erst durch die Beziehung zu Jer. 18, 2 ff. festgestellt würde, daß auf die Verwerfung des Herrn, deren Vollzug durch die Erfüllung von Sach. 11, 12 f. manifest geworden war, das vernichtende Gericht folgen werde. Das ist in der Weissagung des Sacharja selbst durch das Zerbrechen der Stäbe in einer keiner weiteren Erklärung bedürfenden Weise ausgesprochen.

Auch in diesem Falle bin ich übrigens in der Lage, Luther für mich zu haben. Luther sagt in der Auslegung des Pro-

---

[1]) Vgl. Drelli, die alttestamentliche Weissagung. S. 282.

pheten Sacharja vom Jahr 1527 am Schluß der Erklärung von Cap. 11 [1]): „Aus diesem Capitel kompt die Frage: Warumb Matthäus den Text von den dreißig Silberlingen dem Propheten Jeremias zuschreibe, so er doch hie in Sacharja stehet? Zwar solche und dergleichen Fragen bekommern mich nicht hoch, weil sie wenig zur Sachen dienen, und Matthäus gleich gnug thut, daß er gewisse Schrift führet, ob er gleich nicht so eben den Namen trifft: sintemal er auch an andern Oerten Sprüche führet, und doch nicht so eben die Wort setzt, wie sie in der Schrift stehen. Kann man nu dasselbige leiden, und geschieht ohn alle Fahr des Sinnes, daß er nicht so eben die Wort fuhret: was sollts denn hindern, ob er den Namen nicht so eben setzt? sintemal mehr an den Worten, denn am Namen liegt. Und ist auch aller Apostel Weise, daß sie also thun, und der Schrift Meinung einführen, ohne solchen zänkischen, genauen Fleiß und Fülle des Texts, darumb sie viel härter zu fragen wären, denn Matthäus hie umb den Namen Jeremia. Wer aber müßig Gezänke liebet, der frage immerhin, er wird mehr finden, das er fragt, denn das er antwortet." Luther, der sich auch in diesen Sätzen wieder an Augustin anschließt, nimmt keinen Anstoß daran, wenn auch Matthäus „nicht so eben" den Namen getroffen haben sollte. Daß dann blasphemisch dem H. Geiste ein Gedächtnißfehler zugeschrieben würde, daran denkt Luther nicht. Uebrigens nimmt Luther auch in den Passionspredigten von 1534, in der Predigt über Matth. 27, 1—10, die citirten Weissagungsworte ohne weiteres als Worte des Sacharja, ohne auch nur davon etwas zu erwähnen, daß der Text den Namen des Jeremja darbietet. Die „Deutung", die er in dieser Predigt dem Ankauf des Töpferackers zum Begräbniß der Fremden giebt, daß nämlich dadurch angezeigt werde, daß durch das Leiden und Sterben des Herrn auch die Heiden, welche Fremdlinge sind, denen das Reich Gottes nicht gehört, zur Hoffnung des ewigen Lebens kommen, stützt er allein auf die vom Evangelisten berichtete Thatsache selbst, ohne den Jeremja irgendwie heranzuziehen, während Augustin seine ähnliche Deutung auf die Combination von Jer. 32 mit Sacharja gründet. [2])

In Melanchthons Annotationes et conciones in evang.

[1]) E. A. Bd. 42, S. 330 f.

[2]) De cons. evang. III, c. 7.

Matthaei, um das noch hinzuzufügen, findet sich zu Matth. 27, 9 die kurze Bemerkung [1]): „Quod hic nominatur Jeremias, fortassis manus alicujus Scriptoris erravit.“ [2])

---

[1]) Corp. Reform. 14, S. 1019.

[2]) Wie auffallend leicht es sich die heutigen Vertreter des absoluten Inspirationsbegriffs den Thatsachen gegenüber machen, die in den Differenzen zwischen den evangelischen Berichten der absoluten Fassung der Inspiration und Irrthumslosigkeit der h. Schrift entgegenstehen, zeigt folgende Ausführung in der missourischen Zeitschrift „Der Lutheraner“ (Jahrg. 1892, S. 150):

„Was ferner die vermeintl. Widersprüche in d. Schr. anlangt, so haben schon die alten Rationalisten namentlich auf die verschiedenen Berichte der Evangelisten über die Auferstehung des Herrn hingewiesen. Und die neueren Orthodoxen thun gleich also. Der schon erwähnte „christliche Laie“, dem das Mecklenburger Kirchenblatt das Wort eingeräumt hat, erinnert seine christlichen Brüder auch an die Auferstehungsgeschichte, in welcher nicht alles stimme. Und der Mecklenburger Professor Dieckhoff hat erst im vorigen Jahr des Langen und Breiten hierüber geschrieben und gerade auch an diesem Exempel zu zeigen versucht, daß „ein Zurückgehen auf die absolute Irrthumslosigkeit der h. Schrift unmöglich ist“. Man leugnet jetzt nicht, was die alten Rationalisten bestritten, daß Christus wahrhaftig auferstanden sei von den Todten. Aber die Nebenumstände dieses großen Ereignisses, wie sie die einzelnen Evangelisten angeben, sollen schlechterdings einander widerstreiten, und so müßte der eine oder andere Evangelist in Beschreibung der Nebenumstände geirrt haben. Insonderheit die Geschichte von dem Gang der Frauen an das Grab Jesu am Ostermorgen und von dem Engelgesicht am Grabe nach den vier Evangelien schließe unvereinbare Dinge in sich. Der Evangelist Matthäus erzählt, 28, 1 ff., daß die frommen Frauen, welche am ersten der Sabbather hinausgingen, das Grab Jesu zu besehen, dort an dem Grabe den Engel des Herrn getroffen haben, welcher sich auf den abgewälzten Stein gesetzt hatte und dann mit den Frauen redete. St. Marcus berichtet Marc. 16, 1 ff. wesentlich dasselbe, nur daß er sich so ausdrückt, daß die Frauen beim Eintritt in die Grabhöhle einen Jüngling im weißen Kleide zur rechten Hand sitzen sahen. Der Engel hatte wahrscheinlich inzwischen den Stein verlassen und im Eingang des Grabes Platz genommen. St. Lucas, 24, 1 ff., theilt uns mit, daß zween Männer mit glänzenden Kleidern an die Frauen herantraten, als diese darum bekümmert waren, daß sie den Leib des Herrn Jesu nicht im Grabe gefunden hatten. St. Johannes, 20, 1 ff., erwähnt nur eine Frau, Maria Magdalena, und beschreibt ausführlich, was diese am frühen Ostermorgen am Grabe erlebt hat, daß sie, als sie in das Grab hineinsah, darin zween Engel in weißen Kleidern sitzen sah, einen zu den Häupten, den andern zu den Füßen, da sie den Leichnam Jesu hingelegt hatten, und wie ihr dann der Auferstandene selbst erschien. Und nun meint man, daß diese vier Zeugnisse schlechterdings nicht zusammenstimmen, was der eine Evangelist sagt, schließe das aus, was der andere berichtet, das eine Mal sei von mehreren Frauen, das andere Mal nur von einer Frau, das eine Mal von einem Engel, das andere Mal von zwei Engeln die

Die absolute Fassung der Inspiration steht übrigens nicht blos deshalb im Widerspruch mit der thatsächlichen Beschaffenheit

---

Rede. Aber es gehört wahrlich nicht viel Scharfsinn dazu, um zu erkennen, daß hier verschiedene Möglichkeiten vorliegen, die verschiedenen Berichte in Einklang zu bringen. Entweder haben die Frauen, die zusammen zum Grabe gingen, zwei Engel gesehen, und Matthäus und Marcus nennen nur den einen Engel, der das Wort führte. Oder sie haben einen Engel gesehen, und Lucas, der von zwei Engeln redet, faßt das erste Engelgesicht mit dem, was dann Maria Magdalena besonders gesehen, in Eins zusammen. Jedenfalls hat Maria Magdalena eine besondere Engelserscheinung für sich allein gehabt, welcher dann sofort die Erscheinung des Auferstandenen folgte. Und sie ist entweder mit den anderen Frauen zugleich zum Grabe gegangen, und, als sie den Stein abgewälzt sah, zurückgeeilt, um dem Petrus und Johannes davon Kunde zu bringen, und dann nach Rückkehr der anderen Frauen und der zwei Jünger allein am Grabe zurückgeblieben. Oder Alles, was Johannes von Maria Magdalena erzählt, auch von ihrem Gang zum Grabe, hat auf sie allein Bezug. Es lassen sich also verschiedene Weisen denken, wie das alles, was in den vier Evangelien von den Frauen am Grabe berichtet ist, nach einander sich zutrug. Wir können nicht bestimmt behaupten: Dies war der Hergang der Sache und die Folgen der einzelnen Begebenheiten, wir können nur sagen: so oder so hat es sich zugetragen. Aber keiner der von einem Evangelisten erwähnten Nebenumstände zwingt uns zu der Annahme, daß der eine oder andere Evangelist hier etwas versehen habe. Was jeder einzelne Evangelist erzählt, bleibt in seinem Recht, auch wenn wir nicht genau angeben können, wie die einzelnen Züge sich in einander eingefügt haben. Und ähnlich verhält es sich mit allen anderen angeblichen Widersprüchen innerhalb der evangelischen Geschichte. Die verschiedenartigen Darstellungen ein und derselben Geschichte seitens der einzelnen Evangelisten lassen sich auf mancherlei Weise vereinigen. Von einem wirklichen Widerspruch kann man vernünftiger Weise erst dann reden, wenn gar kein Ausgleich denkbar ist. Einen solchen Fall gibt es aber nicht."

Was soll da eigentlich bewiesen werden? Darum handelt es sich gar nicht, ob sich verschiedene Weisen denken lassen, wie das alles, was in den vier Evangelien von den Frauen am Grabe berichtet ist, nach einander sich zutrug. Daß das nicht unmöglich ist, wird nicht in Zweifel gezogen. Ich habe es dem Harmonisirungsversuche Gerhards gegenüber ausdrücklich zugestanden. (S. 96.) Die Frage ist, ob sich die Berichte *so, wie sie gefaßt sind*, in eins zusammenfügen lassen. „Aber," so fügte ich hinzu, „wenn die Vorgänge wirklich so aufeinander gefolgt sind, was ja nicht zweifellos festgestellt werden kann und auch nicht festgestellt zu werden braucht, so müßte man annehmen, daß in dem Bericht des Matthäus die zwei Besuche der Frauen bei dem Grabe so in einen zusammengeflossen seien, daß sich unmittelbar in denselben die in den anderen Evangelien berichteten Vorgänge nicht einfügen lassen. Man müßte überhaupt, um, soweit es möglich sein sollte, die thatsächliche Aufeinanderfolge der einzelnen Vorgänge unter kritischer Benutzung der verschiedenen evangelischen Berichte festzustellen, die Zusammen-

der h. Schrift, weil die h. Schrift die absolute Irrthumslosigkeit auch in unwesentlichen Nebendingen nicht darbietet, welche bei der

---

fassung, welche sie in verschiedener Weise in den verschiedenen evangelischen Berichten gefunden haben, von dem wirklichen Vorgange unterscheiden und annehmen, daß die Berichte ein jeder für sich demselben nicht genau entsprechen. Man muß der Fassung gegenüber, welche die verschiedenen evangelischen Berichte gefunden haben, eine freiere Stellung einnehmen, um auf Grund der Berichte, soweit es möglich ist, zur Feststellung der thatsächlichen Vorgänge zu gelangen." Eben das wird jedoch durch die absolute Fassung der Inspiration und Irrthumslosigkeit der h. Schrift verboten. Die Vertreter des absoluten Inspirationsbegriffes, wenn sie die in den evangelischen Berichten für sie vorliegenden Schwierigkeiten lösen wollen, müssen zeigen, daß sich die evangelischen Berichte so, wie sie gefaßt sind, in eines zusammenfassen lassen, daß sie so, wie sie gefaßt sind, in keinem Punkte in einem einander ausschließenden Gegensatze zu einander stehen. Eben das scheint ja denn doch auch wieder im „Lutheraner" nachgewiesen werden zu sollen. Aber um zu zeigen, wie wenig das gelungen ist, wie vielmehr ohne weiteres eine Weise der Ausgleichung in Anwendung gebracht wird, die im geraden Gegensatze zu den Forderungen des von ihm so unbedingt vertretenen absoluten Inspirationsbegriffes steht, brauchen wir nicht in alle Einzelheiten einzugehen. Es genügt auf das Folgende kurz hinzuweisen. Es wird als eine Möglichkeit hingestellt, daß Lucas, welcher erzählt, daß zween Männer mit glänzenden Kleidern an die Frauen herangetreten seien, als diese darüber bekümmert waren, daß sie den Leib des Herrn Jesu nicht im Grabe gefunden hatten, das erste Engelgesicht (ein Engel), von welchem Matthäus und Marcus erzählen, „mit dem, was dann Maria Magdalena besonders gesehen", in Eins zusammengefaßt habe. Nun lese man bei Lucas nach. Lucas erzählt, als die Frauen, die sehr früh mit Spezereien gekommen seien, das Grab leer gefunden hätten und darüber in großer Verlegenheit gewesen wären, seien zwei Männer in glänzenden Kleidern zu ihnen getreten und hätten ihnen verkündigt, daß der Herr, wie er es vorhergesagt, wieder auferstanden sei. Die Frauen seien dann vom Grabe zurückgekehrt und hätten alles den Elfen und allen Uebrigen verkündigt. Und das seien die Maria Magdalena und Johanna und die Maria des Jacobus gewesen; auch die übrigen mit ihnen hätten dies zu den Aposteln gesagt. Der Bericht des Lucas, wie er lautet, will einen einigen Vorgang erzählen. Den Frauen, zu denen Maria Magdalena gehört, nachdem sie in das Grab eingetreten sind, dasselbe leer gefunden haben und sich darüber in Verlegenheit befinden, treten zwei Engel, beide zusammen und zugleich, entgegen und richten dieselben Worte an die Frauen. Wie hätte Lucas so erzählen können, wenn er gewußt hätte, daß das Engelgesicht (ein Engel), wovon Matthäus und Marcus berichten, ein anderes gewesen sei, als das, was „dann" Maria Magdalena „besonders" gesehen hat? Schließt nicht vielmehr der Bericht des Lucas, wie er gefaßt ist, der nur von einer Engelerscheinung berichtet, welche Maria Magdalena mit den andern Frauen zusammen hatte, es aus, daß die Engelerscheinung, die Maria Magdalena hatte, eine andere gewesen sei, als

absoluten Fassung der Inspiration gefordert werden muß. Auch abgesehen davon steht überhaupt die Beschaffenheit des Schrift-

---

diejenige, welche die anderen Frauen hatten? Wer, der es weiß, daß die Engelerscheinung, welche die Frauen nach Matthäus und Marcus hatten, eine andere war, als diejenige, welche der Maria Magdalena besonders zu Theil wurde, kann beide, ohne in Widerspruch mit den beiden verschiedenen thatsächlichen Vorgängen zu treten, so in Eins zusammenfassen, daß er berichtet, der Maria Magdalena mit den andern Frauen zusammen, mit denen sie zum Grabe gegangen sei und das Grab leer gefunden habe, seien darauf zwei Engel erschienen u. s. w. Und nun nur noch die Frage, wie der Verf. des Artikels im „Lutheraner" den ausschließenden Widerspruch zwischen dem Bericht des Johannes über den Gang oder vielmehr die beiden Gänge der Maria Magdalena zum Grabe und dem Bericht des Matthäus über den Gang der Frauen zum Grabe, so wie er gefaßt ist, beseitigen zu können meint? Matthäus erzählt, Maria Magdalena und die andere Maria seien gekommen, das Grab zu besehen, der Engel, der den Stein vom Grabe gewälzt habe, habe den Frauen die Auferstehung des Herrn verkündigt und ihnen befohlen, schnell zu den Jüngern zu gehen und ihnen die Nachricht zu bringen, und als dann die Frauen eilends hinaus vom Grabe gegangen mit Furcht und großer Freude, und gelaufen seien, um es den Jüngern zu verkündigen, sei ihnen Jesus entgegengetreten, mit den Worten: seid gegrüßt, sie aber wären hinzugetreten, hätten seine Füße gefaßt und seien vor ihm niedergefallen u. s. w. Wo ist in diesem Bericht, wie er gefaßt ist, Platz für die Erscheinung des Herrn, die Maria Magdalena nach Johannes besonders hatte, und die doch auch nicht nach der von Matthäus erzählten Erscheinung des Auferstandenen, wie sie von ihm erzählt ist, hat stattfinden können?

In „Lehre und Wehre" (Aprilheft dieses Jahres, dem letzten, das mir bis jetzt zugekommen ist), wird der Nachweis unternommen, daß von mir mit Unrecht ein Widerspruchsverhältniß zwischen den Berichten des Matthäus (8, 5 ff.) und Lucas (7, 2 ff.) über die Heilung des Knechts des Hauptmanns von Kapernaum angenommen werde. (Vgl. meine Schrift S. 83 ff.) Der Verf. des Artikels tritt zu dem Ende für die von Augustin u. A. vertretene Meinung wieder ein, daß sich Matthäus um der Kürze willen, der er sich befleißigte, des προσῆλθεν als eines allgemeinen Ausdrucks bedient habe, der dem Leser freie Hand lasse, die Berührung, in welche der Hauptmann mit dem Herrn trat, sich so oder so zu denken, entweder als eine persönliche oder als eine durch Andere vermittelte. Ich soll mit Unrecht die Unhaltbarkeit auch dieses Erklärungsversuchs angenommen haben. Allein es ist nichts als eine völlig grundlose Behauptung, daß προσέρχεσθαι ein allgemeiner Ausdruck sei, durch den es ganz frei gelassen werde, die „Berührung", in die der Hauptmann mit dem Herrn trat, sich so oder so zu denken, als eine persönliche oder als eine durch Andere vermittelte, und damit fällt das ganze Raisonnement in „Lehre und Wehre" zusammen. Das Wort προσέρχεσθαι hat eine ganz bestimmte, zweifellose Bedeutung; es heißt hinzu, heran kommen oder gehen, und schließt

worts und seine Art in Widerspruch mit der absoluten Fassung der Inspiration.

---

so, wenn es von Personen gebraucht wird, das persönliche Herankommen oder Gehen derselben ein. Auch im neutestamentlichen Sprachgebrauch steht das außer allem Zweifel fest. Man vgl. z. B. bei Matthäus in demselben Kap. 8 V. 19 und V. 25, in dem folgenden 9. Kap. V. 14, V. 20, V. 28, ferner 4, 11; 5, 1. Wenn in „Lehre u. Wehre" auf die bekannte Regel hingewiesen wird, daß gar oft von einer Person ausgesagt wird, daß sie das und das thue, auch wenn sie es nicht eigenhändig thue, sondern durch Andere thun lasse, wie z. B. Cäsar von sich selber schreibe, er habe Brücken gebaut, Wälle aufgeschüttet, Belagerungsthürme aufgerichtet, so leidet diese Regel auf *προσῆλθεν* keine Anwendung. Von dem Feldherrn kann man sagen, daß er thut, was unter seiner Leitung und auf seinen Befehl seine Leute ausrichten. Von dem Hauptmann Matth. 8, 5 ff. kann gesagt werden, daß er seine Bitte an den Herrn gerichtet habe, wenn er das auch durch Gesandte that, denn auch so ist er es wirklich gewesen, der die Bitte an den Herrn gerichtet hat. Aber selbst zu dem Herrn gehen, was *προσέρχεσθαι* sagt, konnte er nicht durch Gesandte. Das Hingehen (*προσέρχεσθαι*) des Hauptmanns zu dem Herrn fand nicht Statt, wenn er nur Gesandte an ihn schickte. Auch der biblische Sprachgebrauch hinsichtlich des *προσφέρειν*, worauf sich der Verf. der Artikel in „Lehre und Wehre" als auf ein Analogon beruft, beweist das Gegentheil von dem, was er nach „Lehre und Wehre" beweisen soll. In der Opferthora, so wird argumentirt, diene das Verbum הִקְרִיב, herzubringen, *προσφέρειν*, zur Bezeichnung der besonderen Thätigkeit der Priester; denn das ausschließliche Recht der Priester sei es gewesen, an den Alter und damit vor den Herrn zu treten. Aber auch von allen Israeliten, welche ein Opfer darbrachten, werde gesagt, daß sie ihre Opfer „herzubrachten", z. B. 3. Mos. 1, 2; 2, 1; 4, 3. „Die israelitischen Laien durften nicht selbst an den Altar, vor den Herrn treten, nicht selbst, persönlich ihre Opfergabe zum Altar herzubringen, auf den Altar legen. Aber eben durch Vermittelung der Priester, durch die Hände der Priester brachten sie dieselbe herzu." Auch in den Worten des Herrn Matth. 5, 23: „*ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*" sei ein durch die Priester vermitteltes *προσφέρειν* gemeint. הִקְרִיב — so ist dagegen zu sagen — heißt darbringen, die Gabe, das Opfer darbringen. Und dargebracht wurden die Opfer wirklich von denen selbst, welche sie darbrachten, obwohl sie dabei den Dienst des Priesters bedurften. Es ist ganz willkührlich und grundlos, wenn das Darbringen (הַקְרִיב) des Opfers als Herzubringen auf den Altar allein auf das Thun des Priesters eingeschränkt wird. Nach 3. Mos. 1, 2 ff. soll der, der ein Brandopfer darbringen will, das Opferthier darbringen, opfern, vor der Hütte des Stifts, seine Hand auf dasselbe legen und es schlachten vor dem Herrn, und die Priester sollen dann das Blut darbringen und auf dem Altar umhersprengen. Auch der Herr hat bei seinen Worten Matth. 5, 23 f. einen Solchen im Auge, der im Tempel ist, um das Opfer darzubringen, wirklich selbst im Tempel darzubringen, obwohl er dabei, bei seinem Darbringen des Opfers im Tempel, den Dienst des Priesters be-

Schon die Verschiedenheit des Styls der h. Schriftsteller stimmt mit derselben nicht überein. Welchen Grund hat der, der, was er durch Schrift bekannt machen will, einem Schreiber in die Feder dictirt, dabei den Styl des Schreibers sich anzueignen? Und nach dem absoluten Inspirationsbegriff unserer alten Dogmatiker und ihrer Nachfolger in der Gegenwart sollen ja die h. Schriftsteller lediglich wie bloße Schreiber die Worte, die ihnen vom H. Geiste in die Feder dictirt wurden, mit der Feder niedergeschrieben haben.[1]) Nicht ohne Grund hat die Stylverschiedenheit der h. Schriftsteller schon unsern alten Dogmatikern große Noth gemacht. Calov (Syst. loc. t. I. c. 4, qu. 5, 15) mag zur Erklärung der vorliegenden Thatsache nicht recht auf die Accomodationstheorie eingehen, auf die Meinung nämlich, daß sich der H. Geist der natürlichen eigenen Sprechweise der Propheten und

---

darf. Was in „Lehre und Wehre" über den Sinn des προσῆλθεν gesagt wird, ist nach allen Seiten hinfällig. Daß aber der Herr die Worte, die er nach Matthäus zu dem Hauptmann (τῷ ἑκατοντάρχῃ) sagte: „Gehe hin, dir geschehe, wie du geglaubet hast", nur persönlich zu dem zu ihm gekommenen Hauptmann hat sagen, und daß es Matthäus nicht anders hat meinen können, ist so zweifellos, daß es nicht nöthig ist, zum Beweise dafür noch etwas weiteres hinzuzufügen. Was in „Lehre und Wehre" über ὕπαγε gesagt wird, ist durchaus belanglos. — Ebenso wenig ist es nöthig, etwas zur Wiederlegung der willkührlichen Auslegung des „oder" in Luthers Predigt über Matth. 8, 1 ff. in der Kirchenpostille zu sagen. Ich darf es überhaupt unterlassen, weiter auf Einzelnheiten den Artikeln in „Lehre und Wehre" gegenüber einzugehen. Ich bemerke nur noch, daß in meiner Schrift S. 48, wie leicht ersichtlich in Folge eines Druckfehlers, Mc. 2, 1 ff. statt Mc. 2, 23 ff. steht, und daß ich nicht weiß, wo der Verf. der Artikel in meiner Schrift gefunden hat, daß ich gesagt habe, Marcus und Lucas hätten die Stillung des Sturms an die Antwort des Herrn an die Gesandtschaft des Täufers „angeschlossen".

[1]) Wenn sich Quenstedt (c. 4, sect. 2, qu. 4) für die Accomodationstheorie auf den folgenden Ausspruch des Wilh. (nicht Polyc.) Leyser beruft: „Largimur ejusmodi verba Spiritum S. Scriptoribus inspirasse, quae illis alias erant usitata et communi usu comprobata. Quotidie contingit (inquit D. Musaeus), ut, qui amanuensi in calamum dictitant Epistolas, utantur verbis ex usu desumtis et quorum vis ac significatio amanuensi nota est. Quidni et Spiritus S. potuerit Scriptoribus S. verba, quibus Scriptura S. consignata est, per inspiratos illorum conceptus suggerere, et quasi in calamum dictitare, non obstante, quod verba ex usu desumta et jam ante ipsis nota fuerint", so wird der Dictirende wohl Worte gebrauchen, die dem Schreiber bekannt und verständlich sind, aber daß es täglich vorkomme, daß der Dictirende im Styl des Schreibers dictire, läßt sich doch im Ernst nicht wohl sagen.

h. Schriftsteller accomodirt habe. Der H. Geist, der höchste Autor, meint er, sei nicht an irgend Jemandes Styl gebunden, er hätte sich jedes Styls und jeder Weise der Rede, wie es ihn beliebt hätte, gleich leicht bei Jedem bedienen können. Nicht sowohl durch die Eigenthümlichkeit der h. Schriftsteller, als vielmehr durch die Verschiedenheit der zu behandelnden Materien habe sich der H. Geist nach seiner unendlichen Weisheit bestimmen lassen und danach Art und Weise der Rede gewählt. Der H. Geist gebe, wie er wolle, einem Jeden zu reden. Zuletzt giebt er freilich zu, daß man nicht zu leugnen brauche, daß sich der H. Geist zuweilen der Redeweise der h. Schriftsteller accomodirt, ihnen ihre eigene Redeweise gelassen habe; aber darum, so fügt er hinzu, dürfe nicht verneint werden, daß der H. Geist den h. Schriftstellern die Worte inspirirt habe; denn habe sich nicht der H. Geist bei der Inspiration der Worte den h. Schriftstellern accomodiren können? [1]) Welchen

---

[1]) Calov a. a. O.: Dicis, Spiritum S. accomodare se naturali procedendi modo cujuslibet Prophetae, nec iis morem variare naturalem, nec docere eos linguam, in qua Prophetiam publicare debeant, ut exemplo sunt Esaias ac Jeremias. Resp. Spiritus S. scripturae S. summus autor non adstrictus fuit ad ullius stylum, sed ceu liberrimus linguarum Doctor charactere, stylo ac sermonis genere uti potuit per unumquemque quo libuerit, ac tam facile per Jeremiam ornatu sermonis singulari, quam per Esaiam stylo simplici Oracula divina proponere: Qui vero non tam autorum dicendi facultatem, quam materiarum, de quibus dicere voluit, indolem spectavit, suaque per omnia αὐτεξουσία usus est pro immensa sapientia sua. Ideoque non mirum, eundem spiritum varium sermonis characterem adhibuisse. Nequicquam ergo disputatio Jenensis „edisserat", inquit, „causam quispiam, cur Esaias illustri loco natus et in aula educatus multo sermonis ornatu excelluerit, cur Jeremias in pago natus et educatus crassior rudiorque in sermone, ut Hieronymus tradit, si utrique Spiritus S. inspiravit verba." Causa diversi sermonis est, quia dat Spiritus sanctus unicuique eloqui, prout vult, quamquam negemus, adeo crassum et rudem in sermone esse Jeremiam. — — — — — Denique etiamsi accomodatius non tantum lectorum et auditorum genio dicatur et apertus (? adaptatus ?) Scripturae stylus, sed etiam antiquo et usitato dicendi generi scriptorum sacrorum, agnoscenda tamen in eo foret Spiritus S. συγκατάβασις, quod ipse se accomodarit quandoque ordinario dicendi modo, scriptoribus suum sermonis genus relinquens, non vero negandum, quod Spiritus sanctus inspirarit iisdem verba: Annon enim in verborum inspiratione sese illis accomodare potuit? Jeremiae certe Jehovah ipse dixit cap. 1, 9: „Ecce indo verba mea ori tuo." Non ergo ipsius verba erant, sed Domini, et a Domino suggesta atque indita.

andern Sinn kann das bei dem absoluten Inspirationsbegriff Calovs haben, als den, daß der H. Geist bei der Inspiration die inspirirten Worte so bildet, daß sie dem eigenen Styl des Schriftstellers entsprechen, obwohl er sie ebensowohl auch anders hätte bilden können, da die eigene Geistesthätigkeit des h. Schriftstellers keinen mitbestimmenden Einfluß auf die Fassung der niederzuschreibenden Worte ausüben soll. Aber wozu dann diese eigentlich doch durch nichts motivirte Accomodation an die Styleigenthümlichkeiten der h. Schriftsteller? Es würde doch dadurch nur der Schein hergestellt, als ob die h. Schriftsteller nach der ihnen eigenen Sprech- und Schreibweise mitbestimmend auf die Fassung der niederzuschreibenden Worte eingewirkt hätten, was doch nach dem absoluten Inspirationsbegriff, an dem man festhält, eben nicht der Fall gewesen sein soll. Es ist sehr bezeichnend in dieser Hinsicht, wie sich Quenstedt über die Accomodation des H. Geistes an die Eigenthümlichkeit der h. Schriftsteller ausspricht. Er sagt, in Folge derselben fließe sowohl die Rede wie die Schrift der h. Propheten und Apostel gleichwie oder gleichsam (velut) aus der eigenen natürlichen Art derselben hervor, — nicht wirklich, sondern nur gleichwie.[1]) Durch die Accomodation des H. Geistes an die Eigenthümlichkeit der h. Schriftsteller bei der Inspiration wäre der angenommene wahre Sachverhalt verdeckt. Es wäre verdeckt, daß die Worte, wie sie gefaßt sind, nicht aus der, allerdings vom inspirirenden Wirken des H. Geistes durchwirkten und bestimmten eigenthümlichen Art der h. Schriftsteller geflossen, sondern als vom H. Geiste concipirte lediglich zum Niederschreiben den Schriftstellern eingeflößt seien. Und es drängt sich die Frage auf, ob sich die Herstellung eines solchen unbegründeten und mit der wahren Thatsache in Widerspruch stehenden Scheins mit der Wahrhaftigkeit Gottes vereinigen lasse. Schon unsere alten Dogmatiker haben es daher noch irgendwie anders zu erklären und zu begründen gesucht, daß die verschiedene Eigenthümlichkeit der h. Schriftsteller bei der Fassung der niederzuschreibenden Worte zur

[1]) A. a. O.: „Spiritus S. itaque per os sanctorum Prophetarum et Apostolorum loquutus est, atque etiam illorum manu calamoque quasi scripsit, uti in loquendo, ita et in scribendo, pro sua liberrima voluntate, suo cujusque ingenio et generi dicendi consueto se accomodavit, et attemperavit, ut ita velut ex sua cujusque naturali indole cum sermo, tum Scriptura illorum flueret.“

Geltung gekommen ist. Quenstedt zieht das Bild eines musikalischen Instruments herbei, dessen Röhren oder Pfeifen ungleich tönen, aber von einem Musiker in Bewegung gesetzt werden.[1]) Bestimmter als in dem Gebrauch dieses Bildes konnte sich freilich die Verlegenheit nicht zeigen, in der man sich mit dem absoluten Inspirationsbegriffe der Stylverschiedenheit der h. Schriftsteller gegenüber befand. Die Verschiedenheit des Tons der verschiedenen Röhren oder Pfeifen eines musikalischen Instruments wird nicht durch den Musiker hervorgebracht, durch den sie in Bewegung gesetzt werden; sie ist durch die verschiedene Beschaffenheit der Röhren oder Pfeifen begründet. Auf die Stylverschiedenheit der h. Schriftsteller übertragen würde das Bild also besagen, nicht durch den H. Geist sei dieselbe hervorgebracht, sondern durch die h. Schriftsteller mit ihrer eigenthümlichen Art zu denken und zu reden. Und nicht in reiner Passivität wie die Röhren und Pfeifen eines musikalischen Instruments könnten die h. Schriftsteller dabei gedacht werden, sondern als menschliche Schriftsteller, die nach ihrer eigenen Art denken und reden, ihrem eigenthümlichen Styl gemäß die Rede bilden. Aber damit ist der Boden des absoluten Inspirationsbegriffs verlassen, wonach die h. Schriftsteller lediglich die vom H. Geiste ihnen eingeflößten Worte niederzuschreiben hatten, von der Hervorbringung der niederzuschreibenden Worte in ihrem Geiste aber ganz ausgeschlossen waren. Es würde zwar mit der Inspiration festgehalten werden können, daß das Denken, Reden und Schreiben der h. Schriftsteller nach ihrer eigenthümlichen Art von dem inspirirenden Wirken des H. Geistes durchwirkt gewesen ist, so daß es sich so vollzog und so gestaltete, wie es dem göttlichen Heilszweck des Worts entsprach, ja es könnte, wie ich in meiner Schrift bemerkte, auf der Grundlage eines solchen Inspirationsbegriffs die absolute Irrthumslosigkeit der Schrift, wenn

---

[1]) A. a. O.: „In instrumento Musico fistulae inaequaliter canunt, sed ab uno movente Musico.“ Auch Hollaz (Prolog III, qu. 17, 5) mit Berufung auf Dannhauers Hodosophia gebraucht dasselbe Bild. „Stilus V. et N. T. uniformis est qua substantiam: quamquam quoad accidentalem stili conformationem singulari *συγκαταβάσει* Spiritus S. se demiserit ad ingenia, studia, nationesque virorum *θεοπνεύστων*; sicut in organo musico substantia cantici, harmoniae, toni una est, fistulis autem aliis acutioribus, aliis obtusioribus se spiritus, qui inflat tibias, accommodat. Conf. Dannhau. in hodosoph. p. 58.“

sie im Uebrigen begründet wäre, festgehalten werden. Aber der Begriff von der Inspiration wäre ein wesentlich anderer geworden. Quenstedt legt denn auch kein entscheidendes Gewicht auf die Accomodationstheorie. Nachdem er sie dargelegt hat, bemerkt er, daß dieselbe nicht Allen gefalle, und verweist auf Calovs Meinung. [1])

Quenstedt verweist wegen des Styls der h. Schriftsteller auf Flacius, dessen Stellung zu der Frage freilich eine sehr andere ist, als die des Quenstedt, überhaupt der späteren Dogmatiker. Flacius hat im 5. Tractat des 2. Theils der Clavis Scripturae sacrae [2]) sehr eingehend de stylo sacrarum literarum gehandelt, im Anschluß an Augustin, dessen Ausführung über die Eloquenz der canonischen Schriftsteller in der Schrift de doctrina christ. (Buch 4, Cap. 4 ff.) er gleich im Anfange seines Tractats aufgenommen hat. Die Stylverschiedenheiten der h. Schriftsteller, z. B. die specialia Pauli, stehen für Flacius mit Augustin fest. Er geht auf die Stylverschiedenheiten der h. Schriften im Einzelnen ein, zuletzt noch besonders auf den Paulinischen Styl und den Styl des Johannes. Wie Augustin so geht auch Flacius von einem strengeren Inspirationsbegriffe aus. Freilich auf dem Boden des Inspirationsbegriffs der späteren Dogmatiker steht er noch nicht, und so begegnet man bei ihm auch nicht der späteren Accomodationstheorie zur Erklärung der Stylverschiedenheit. Die h. Schriftsteller sind es nach ihm, die, allerdings inspirirt, nach der ihnen gewordenen „facundia" in der ihnen eigenen eigenthümlichen Weise reden und schreiben. Es sei wahrscheinlich oder vielmehr ganz gewiß, sagt er, [3]) daß die ausgezeichnete Beredtsamkeit, die hin und wieder in den Paulinischen Briefen hervorleuchte, nicht sowohl die seine als vielmehr die des H. Geistes sei, der durch seinen Mund rede, wie Christus Matth. 10, 19 und Luc. 21, 15 den Aposteln und allen Gläubigen verheißen habe, daß er ihnen, wenn es nöthig sein werde, diejenige Beredsamkeit geben werde,

[1]) A. a. O.: „Verum haec sententia, quod scil. Spiritus S. sese accomodaverit ad organum suum ejusque ingenium ac dicendi genus consuetum, non omnibus placet, causamque diversi sermonis esse existimant, quia Spiritus S. unicuique dat eloqui, prout ipse vult, Act. 2, 4, et quod non tam auctorum dicendi facultatem quam materiarum, de quibus dicere aut scribere voluit, indolem respexerit. Ita Dn. D. Calovius, Syst. T. I. c. 4, qu. 5. p. 574."

[2]) Baseler Ausgabe von 1567. S. 340—396.

[3]) A. a. O. S. 381 f.

der die Gegner nicht würden widerstehen können. Sehr bestimmt wird hier die Inspiration geltend gemacht und daß deshalb die ausgezeichnete Eloquenz, die hin und wieder in den paulinischen Schriften hervortrete, nicht sowohl die des Paulus, aus den eigenen Kräften des Apostels hervorgehende, sondern die des im Apostel wirkenden und durch seinen Mund sprechenden H. Geistes sei. Aber man beachte: was der H. Geist giebt, sind nicht die einzelnen in die Feder dictirten Worte, die der Apostel nur niederzuschreiben hätte, sondern die ausgezeichnete Eloquenz, zu der sich sein Wort hin und wieder in seinen Schriften durch die in ihm wirkende, inspirirende Kraft des H. Geistes erhebt. Und deshalb fährt Flacius mit den folgenden Worten fort: Quare et ipse Paulus, Ephes. 6, 19, jubet pro se fieri preces, ut detur sibi sermo, in apertione oris, et libertate, ad praedicationem Evangelii. Ubi duo dona petit: sermonis copiam et animi confidentiam: ut et possit et ausit, prompte liberrimeque Evangelium Filii Dei annuntiare. Suppeditavit igitur ei Spiritus uberiorem sermonis vim, cum voluit, sicut Ezechiel dicit, alias se fuisse mutum, c. 3, 26, alias facundum, c. 24, 27, et David inquit: Domine, labia mea aperies, Ps. 51, 17." Flacius richtet sich gegen diejenigen, welche die paulinische Abfassung des Hebräerbriefs bestreiten und dafür außer andern Argumenten auch die Verschiedenheit des Styls geltend machen. Er hebt dagegen hervor, daß sich oft auch bei Profanschriftstellern eine Verschiedenheit zwischen den Schriften desselben Autors finde. Er fügt dann über Paulus hinzu[1]: „Fieri potest, ut studio clariore, et quasi splendiore sermone sit in ea — im Brief an die Hebräer — usus, cum eam non ad unicam aliquam Ecclesiam aut hominem scripserit, ut caeteras: sed ad totam gentem Hebraeorum, tunc per orbem terrarum dispersam, vel saltem ad Ecclesias ex iis collectas, quae itidem passim reperiebantur. — — Solent enim scriptores ea luculentius componere, quae frequentiori auditorio proponuntur. Quod etiam Rhetores praecipiunt. Eadem etiam forte causa est, cur apertiore ac dilucidiore sermone sit conscripta, ut videlicet ab omnibus intelligi posset, nec indigeret aliquo expositore, quem melius singulae Ecclesiae inter suos doctores habere possent, quam tota gens late dispersa." Flacius

[1]) S. 385.

schließt diese Exposition mit den Worten: „Verum quid hoc argumento ineptius? quasi Spiritus Sanctus linguarum donator non possit pro necessitate rerum, temporum et auditorum stylum variare.“ Da wird wieder auf das übernatürliche Wirken des H. Geistes in den h. Schriftstellern in der bestimmtesten Weise hingewiesen. Aber unter Hinweisung darauf, daß der H. Geist die Gabe der Zungen, des Redens in Zungen, ertheilt, macht Flacius geltend, daß der H. Geist auch bewirken kann, daß der Styl des h. Schriftstellers zur rechten Lösung der im einzelnen Fall gestellten Aufgabe ein anderer wird. Es sind trotzdem die Propheten und Apostel, die in dem vom H. Geiste ihnen in wunderbarer Weise gewordenen Styl reden oder schreiben, allerdings auch dabei von dem inspirirenden Wirken des H. Geistes durchwirkt. An ein Dictirtwerden der Worte in die Feder durch den H. Geist, wie es die späteren Dogmatiker meinen, denkt Flacius nicht. Und das tritt dann noch bestimmter in einer Reihe von Aussagen des Flacius in dem bezeichneten Tractat hervor. Wir heben nur die folgenden heraus. „Caruit ergo Paulus humana eloquentia, at non divina, quam ex munere Spiritus S. habuit. Caruit illa ambitiosa, fucata et ostentatrice loquacitate, instar meretricis, se superflue ornante ac jactante: at non caruit ista gravi et seria facultate dicendi, qua res coelestes perspicue ac commode explicare potuit, quaeque proprie Apostolum Christi decuit.“ [1]) Als Geschenk des H. Geistes besaß der Apostel eine göttliche Beredsamkeit, ein Vermögen der Rede, wodurch er — er, der Apostel — im Stande war, die himmlischen Dinge klar und geschickt darzulegen, so wie es sich für einen Apostel Christi schickte. „Vehementer sane observandum est, Prophetas, Christum et Apostolos sua dixisse et scripsisse non solis eruditis, sicut plerunque alii omnes scriptores: sed communi plebeculae, ad cujus captum necessario sese accomodare coacti sunt.“ [2]) Die Propheten und Apostel haben das Ihre geredet und geschrieben, wie der Herr das Seine geredet hat; sie, die Propheten und Apostel, wie der Herr, haben sich dabei dem Verständniß des gemeinen Volks accomodiren müssen. „Quod si dixeris: Haec sane vera sunt, quoniam illi a Spiritu Sancto dona hujusmodi

[1]) S. 381.
[2]) S. 383.

erant: sit sane ut dicis, non igitur ejus dictio reprehendenda est, ut omnibus modis inepta et barbara: et tamen inde non consequitur, eum nullum adhibuisse in dicendo studium. Fuit in legendo et scribendo admodum diligens: quod inde probatur, quod Romae agens, ac vinculis constrictus, Timotheum rogaverit, ut sibi deferri curaret peram cum libris et membranis. Non enim, licet captivus esset, beneficio studiorum carere voluit. Idemque scribit ad Timotheum, ut lectioni vacet: Quod si feceris, inquit, servabis teipsum, et pariter eos, qui te audiunt. Certe discipulum non esset hortatus ad ea, quae ipse non faceret. Ex his omnibus liquet, Paulum non scripsisse absque diligentia, et vigilanti studio: imo tria summa capita eloquentium virorum sibi non infeliciter vendicavit, ut bonam sanctamque doctrinam tradiderit, et confirmarit honeste ac sancte, casta dictione et pura delectarit: demumque animos auditorum quo volebat inflexerit." [1]) Der Fleiß des Apostels und sein sorgfältiger Eifer beim Lesen, Reden und Schreiben wird geltend gemacht als etwas, was durch die Gaben, die er vom H. Geist empfangen hat, nicht ausgeschlossen ist. Die drei Hauptstücke der Beredsamkeit beredter Männer habe der Apostel nicht ohne Grund für sich in Anspruch genommen (sibi — — vendicavit). „Quod enim conqueritur Origenes de hyperbatis, hiatibus et imperfectis orationibus, eo nomine potest excusari, quod non frigide Apostolus egerit: sed et animo tam ardenti scripserit, ut quandoque extra seipsum videri possit raptus, atque relicto omni alio studio et cura tantum id anniti, ut audientes ad Christum rapiat, de verborum compositione non admodum solicitus, dum pectoribus nostris incitandis et permovendis quam potentissimas adhibeat machinas." [2]) Immer hat Flacius die Apostel, die h. Schriftsteller, allerdings wie sie mit den vom H. Geiste geschenkten Gaben ausgestattet und vom H. Geiste inspirirt sind, aber eben doch sie, die h. Schriftsteller, als diejenigen im Auge, welche nach ihrer eigenthümlichen Art reden und schreiben, ihren Auftrag im Reden und Schreiben ausrichten. Daß die h. Schriftsteller, ohne bei der Concipirung des Worts durch den H. Geist irgendwie activ mitthätig zu sein, lediglich die vom

[1]) S. 391.
[2]) Ebendaselbst.

H. Geiste eingeflößten, dictirten Worte niederschreiben, und daß, wenn der Styl der vom H. Geist dictirten Worte dem eigenen eigenthümlichen Styl der h. Schriftsteller entspricht, dies seinen Grund nicht darin haben soll, daß die h. Schriftsteller mit ihrer eigenen Art zu reden und zu schreiben bei der Concipirung des zu sprechenden oder niederzuschreibenden Worts activ sind und so einen bestimmenden Einfluß auf die Gestaltung der Rede, des Styls ausüben, sondern allein darin, daß der H. Geist bei der Inspiration die Worte, die er einflößt, so wählt und so setzt, daß es ist, als ob sie aus der eigenthümlichen Art der h. Schriftsteller hergeflossen wären, das liegt Flacius noch ganz und gar fern.

Wenn schon die Stylverschiedenheit der h. Schriften vom Boden des absoluten Inspirationsbegriffs keine rechte Erklärung finden kann, so wiederholen sich diese Schwierigkeiten gegenüber der Verschiedenheit der Berichte und Darstellungen in den verschiedenen Schriften, ganz abgesehen von Widersprüchen, in die sie zu einander treten können. Erst durch die verschiedenen Berichte und Darstellungen tritt das Berichtete, das Dargestellte nach den verschiedenen Seiten hin in sein volles Licht, wie es durch einen einzelnen Bericht oder durch eine einzelne Darstellung nicht erreicht werden kann. Man denke nur an das Verhältniß der Ergänzung, in welchem die drei synoptischen Evangelien zu einander stehen, und an das Verhältniß des vierten Evangeliums zu den drei synoptischen Evangelien. Es ist das durch die Schranken begründet, die der menschlichen Auffassung und Darstellung gesetzt sind. In die menschliche Weise der Auffassung und Darstellung geht die h. Schrift mit dieser Verschiedenheit der Berichte und Darstellungen ein. Wie Gott überhaupt mit seiner Wortoffenbarung in die menschliche Weise eingehen mußte, so mußte Er auch für eine Mehrheit von Zeugnissen und Darstellungen Sorge tragen, weil nur so in menschlicher Weise das, was in menschlichen Worten zu bezeugen und darzustellen war, in sein volles und allseitiges Licht gestellt weden konnte. So hat Er neben den zwölf Aposteln den Paulus zum Apostel berufen und ausgerüstet und auf die pauliniſchen Schriften die Schriften des Johannes folgen lassen. Vom Boden des absoluten Inspirationsbegriffs aus wird die Entstehung dieser doch nothwendigen Verschiedenheit der Zeugnisse und Darstellungen unerklärlich. Geht man von dem abso-

luten Inspirationsbegriff der alten Dogmatiker aus, so kann man den Entstehungsgrund jener Verschiedenheiten nicht darin sehen, wie die Evangelisten und Apostel das zu Berichtende und Darzustellende je nach ihrer individuellen Art und Aufgabe erfaßt und zur Darstellung gebracht haben, denn sie sollen ja gedacht werden als solche, welche lediglich die vom H. Geiste eingeflößten Worte sprechen oder niederschreiben. Die Vertreter des absoluten Inspirationsbegriffs müssen entsprechend der Accomodationstheorie hinsichtlich der Stylverschiedenheit annehmen, der H. Geist habe die Worte so eingeflößt, daß die Berichte und Darstellungen, wie sie bei den verschiedenen h. Schriftstellern in verschieden individualisirter Gestalt vorliegen, den Eindruck machen, als ob sie als das Werk der h. Schriftsteller durch die individuelle Auffassung derselben und in der individuellen Weise ihrer Darstellung entstanden wären.

Und weiter, wenn in den h. Schriften nicht das Wort Gottes an die Propheten, nicht die Offenbarungen Gottes und seine Heilsthaten verkündigt werden, sondern Gefühle und Urtheile, Klagen und Wünsche, Anliegen und Gebete der Propheten und Apostel, überhaupt der h. Schriftsteller zum Ausdruck kommen, so ist es zwar selbstverständlich, daß sie auch da als die Propheten und Apostel, als die h. Menschen Gottes reden und schreiben inspirirt vom H. Geist, da ja auch das alles eine Bedeutung hat für das Kundwerden dessen, was durch das Wort Gottes kund werden soll; aber in welche Stellung kommt man zum Wort der h. Schrift, wenn man mit dem absoluten Inspirationsbegriff annehmen muß, daß die h. Schriftsteller bei der Bildung der Worte, in denen ihre Gefühle, Anliegen und Gebete ihren Ausdruck fanden, gar nicht mitthätig gewesen, daß ihnen dieselben vielmehr als allein vom H. Geiste concipirte lediglich zum Niederschreiben in die Feder dictirt seien?

Auch meinen Gegnern machen die bezeichneten Schwierigkeiten große Noth. Zwar nehmen sie auch hier in ihren Erklärungen den Schein größter Sicherheit an, als ob es auch hier keines großen Scharfsinns bedürfe um zu sehen, daß eigentlich gar keine Schwierigkeiten vorliegen. Bei etwas näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß sie sich in der größten Verwirrung befinden, daß sie haltlos zwischen den entgegengesetzten Auffassungen von der

Inspiration hin und her schwanken, während sie doch als Vertheidiger des altdogmatischen Inspirationsbegriffs auftreten und mit demselben den Inspirationsbegriff überhaupt vor der Auflösung desselben schützen zu müssen meinen.

Die von mir vertretene Auffassung von der Inspiration wird in der allerbestimmtesten Weise zurückgewiesen und das Recht des altdogmatischen Inspirationsbegriffs dagegen geltend gemacht. Ich hatte gesagt, daß sich die h. Schriftsteller nach der altdogmatischen Vorstellung allerdings nicht im Zustande bewußtloser Ekstase befunden hätten, sondern mit dem hellsten Bewußtsein und ganz willig dem inspirirenden H. Geiste hingegeben hätten sie das von diesem Gegebene empfangen, um es niederzuschreiben. Aber ich hatte zugleich bemerkt, dadurch werde von ihnen die ihren absoluten Inspirationsbegriff constituirende Behauptung nicht zurückgenommen, daß sich die h. Schriftsteller lediglich empfangend, schlechthin nicht mitwirkend bei der Hervorbringung des Worts in ihrem Geiste verhalten hätten, und so sei also das Wort der h. Schrift das Wort Gottes allein. Greve nun bestreitet die Richtigkeit dieser meiner Fassung der altdogmatischen Vorstellung nicht. „Ganz richtig," fügt er hinzu, nachdem er meine Worte citirt hat, und er sagt dann, daß eben mein Irrthum darin „stecke", daß ich das ‚nicht haben" wolle, sondern daß ich wolle, daß es gleichsam ein „Compagniegeschäft" sei.[1]) Und auch an andern Stellen spricht er sich ebenso bestimmt für den absoluten Inspirationsbegriff aus, wonach die niederzuschreibenden Worte allein vom H. Geiste sein sollen, mit Ausschluß jeder Mitwirkung der h. Schriftsteller bei der Hervorbringung des Worts in ihrem Geiste. So sagt er, die Apostel, Propheten und andere Männer Gottes, denen die Inspiration wiederfuhr, seien dabei lediglich dienende Werkzeuge gewesen,[2]) das Schriftwort, welches durch göttliches Hauchen hervorgebracht sei, habe seine Entstehung überhaupt nicht aus dem Menschengeiste, sondern nur vom H. Geiste.[3]) Und ebenso spricht sich auch Rohnert aus. „Nicht die Propheten und Apostel sind die eigentlichen Urheber der biblischen Bücher, sondern Gott, der H. Geist ist es, der durch sie redet und der sich ihrer bei Abfassung

[1]) A. a. O. S. 13.
[2]) S. 66.
[3]) S. 81.

der Schrift als seiner Organe bedient, so daß sie nicht aus ihrem Geist und Willen schreiben konnten, sondern nur das schreiben mußten, was ihnen der H. Geist eingab und wozu er sie antrieb."[1]) Von einer selbstschaffenden Mitwirkung der h. „Schreiber", sagt Rohnert ferner, könne nicht die Rede sein.[2]) Er weist die „synergistische Idee von der Gottmenschlichkeit der Schrift" zurück, wonach bei Abfassung der Schrift zwei Factoren zusammengewirkt hätten, ein menschlicher und ein göttlicher. Die h. Schrift sei das ausschließliche Werk des H. Geistes.[3]) Und diese Sätze wiederholt Rohnert in der Schrift: Was lehren die derzeitigen deutschen Professoren u. s. w. „Ohne Zweifel," heißt es da z. B., „trat im Akte der Inspiration eine selbstschaffende Thätigkeit der h. Menschen Gottes zurück; ihr Geist befand sich in einem empfangenden, leidenden Zustande, so daß sie nur das geben konnten, was ihnen der H. Geist zufließen ließ." [4])

Aber wenn meine Gegner, die sich auf den Boden des altdogmatischen Inspirationsbegriffs stellen, mit solcher Entschiedenheit den h. Schriftstellern bei der Hervorbringung des niederzuschreibenden Worts jede Mitwirkung absprechen und sie bei der Inspiration als lediglich empfangend gefaßt wissen wollen, so sind sie doch auf der anderen Seite im höchsten Grade besorgt, daß man ihrem Inspirationsbegriffe den Vorwurf des „Mechanischen" machen könne, und mit aller Energie suchen sie denselben abzuwehren. Das tritt besonders auch in ihren Ausführungen zur Erklärung der Verschiedenheiten des Styls und der Darstellung, sowie der Aeußerungen der persönlichen Gefühle der Propheten und Apostel u. s. w. hervor. Eben da aber wird alles um so verwirrter und widerspruchsvoller, je näher sie in die Beantwortung der Fragen eingehen.

Aus der Thatsache, daß das prophetische Mitgefühl in den prophetischen Reden und Schriften zum Ausdruck kommt, folgert Greve, daß es jedenfalls klar sei, daß die Propheten nicht wie todte Maschinen ihre Offenbarungen empfangen haben. Das Herz der Propheten werde durch die göttlichen Reden, deren Diener und Organe sie sind, begreiflicherweise aufs innigste in

[1]) Die Inspiration der h. Schrift. S. 45.
[2]) S. 48.
[3]) S. 53.
[4]) Was lehren u. s. w. S. 21.

Anspruch genommen.[1]) Allerdings, nichts ist „begreiflicher". Aber die Frage, um die es sich dieser Thatsache gegenüber für den Vertreter des altdogmatischen Inspirationsbegriffs handelt, ist die, wie es zur Bildung der Worte gekommen ist, in denen das prophetische Mitgefühl seinen Ausdruck gefunden hat, ob sie allein vom H. Geiste den Propheten so eingeflößt und dictirt sind, daß die Propheten sich lediglich empfangend, schlechthin nicht selbst mitwirkend bei der Bildung der Worte in ihrem Geiste verhalten haben. Wie steht man zu dieser Frage? Greve sagt an einer andern Stelle,[2]) wenn das menschlich Persönliche in manchen Theilen der Schrift stark hervortrete, so besonders in den Briefen des Johannes, überhaupt in den apostolischen Briefen, so sei daraus zu schließen, daß die ganze Offenbarung ebenso herzlich und persönlich gemeint sei. „Dieses menschliche, brüderliche Reden," fährt er fort, „hebt die volle Inspiration nicht auf. So wie Christus auch in den Momenten, wo er den Jüngern die Füße wusch und ihnen diente, herzlich und brüderlich als mit vertrauten Freunden und Brüdern umging (selbst mit Judas Ps. 55, 14. 15), doch niemals bloßer Mensch war, niemals aufhörte, der ewige Gott zu sein — ebenso ist es mit der Schrift. Wenn der H. Geist die Apostel zum Schreiben bewegte und mit Seinen Gedanken und Worten erfüllte, so sollte dadurch das menschliche Ich keineswegs aufgehoben, sondern im Gegentheil mit allen seinen Verstandes- und Herzenskräften erst recht lebendig und thätig gemacht werden. Umgekehrt darf man auch da, wo die Propheten und Apostel am allerpersönlichsten von ihrem eigenen Ich sprechen, wie so oft, am wenigsten denken, daß dabei die Inspiration unterbrochen werde oder nicht nöthig sei." Darüber, daß auch da, wo die h. Schriftsteller von ihrem eigenen Ich sprechen, die Inspiration nicht unterbrochen wird und nicht unnöthig ist, ist kein Streit. Es fragt sich wie die Inspiration zu fassen ist der Thatsache gegenüber, daß sich so oft das menschlich Persönliche der h. Schriftsteller in ihren Schriften ausspricht. Und wohin geräth da der Vertreter des altdogmatischen Inspirationsbegriffs? Das menschliche Ich mit allen seinen Verstandes- und Herzenskräften soll erst recht lebendig und thätig gemacht werden bei

[1]) Greve a. a. O. S. 62 f.
[2]) S. 92 f.

der Inspiration. Da von dem menschlich Persönlichen der h. Schriftsteller die Rede ist, das in den h. Schriften seinen Ausdruck gefunden hat, so kann doch das, was von der Thätigkeit der h. Schriftsteller mit allen ihren Verstandes- und Herzenskräften gesagt wird, nur von der Thätigkeit des Ich mit allen Verstandes- und Herzenskräften bei der Abfassung der Schriften, bei der Bildung des Ausdrucks, den das Persönliche in den niederzuschreibenden Worten fand, gemeint sein. Wie aber stimmt das mit der von Greve vertheidigten Auffassung der alten Dogmatiker zusammen, wonach die h. Schriftsteller auf das Niederschreiben der in die Feder dictirten Worte eingeschränkt gewesen sein und sich bei der Hervorbringung des Worts in ihrem Geiste schlechthin nicht mitwirkend verhalten haben sollen? Wie stimmt es damit zusammen, daß nach Greve selbst die h. Schriftsteller sich lediglich empfangend verhalten haben sollen, daß das Schriftwort, welches durch göttliches Hauchen hervorgebracht sei, seine Entstehung überhaupt nicht aus dem Menschengeiste, sondern nur vom H. Geiste haben soll? Oder wird, was Greve meint, klarer durch das, was er[1]) auf Grund von Offenb. 10, 8—11 sagt? Wenn da, wie Ezech. 3, 1 ff., dem Propheten in der Vision gesagt wird, daß er ein offenes Büchlein aus der Hand des Engels nehmen und essen solle, so bedeute das, sagt Greve, die Erfüllung des menschlichen Geistes des Propheten mit dem göttlichen Wort, das er, wie Hengstenberg bemerke, in sein Innerstes aufnehmen, gleichsam in Saft und Blut verwandeln solle. Und daraus, so meint Greve weiter, könne man einerseits sehen, daß das Wiedergeben der göttlichen Worte von den Propheten nicht maschinenmäßig geschah. „Denn wie die Speise, die ich esse, ganz und gar meine Natur annimmt, so erklärt sich's, daß jeder Prophet, obschon er unvermischtes Gotteswort spricht und nichts von dem Seinigen hinzuthun darf, doch ganz und gar mit seiner eigenen trauten Sprache spricht." Andererseits aber, so wird weiter geltend gemacht, sei das Buch schon vor dem Empfangen völlig beschrieben gewesen, der ganze Inhalt sei nicht in unklaren Gedanken oder unbestimmten Gefühlen, sondern in ausgeprägten Worten vorhanden gewesen und so sei er eingegeben worden, Kölling habe daher ganz recht, wenn er mit unsern alten Dogmatikern wieder die Verbal-Inspiration, das wörtliche Ein-

[1]) S. 53.

geben der h. Schrift betone. Aber wie? Ich habe nichts dagegen, daß das Essen des Buchs bedeute: in sein Innerstes aufnehmen, gleichsam in Saft und Blut verwandeln. Aber daraus, daß der Prophet das göttliche Wort in sein Innerstes aufnimmt, gleichsam in Saft und Blut verwandelt, soll es sich erklären, daß er nun beim Wiedergeben der göttlichen Worte mit seiner eigenen trauten Sprache spricht, da „die Speise, die ich esse, ganz und gar meine Natur annimmt." Also, daß der Prophet das empfangene Gotteswort in seiner eigenen Sprache wiedergiebt, soll doch darauf beruhen, daß es in Folge davon, daß es vom Propheten angeeignet, in sein Innerstes aufgenommen, gleichsam in Saft und Blut verwandelt wurde, die eigenthümliche Sprachweise des Propheten angenommen hat. Und doch soll nun wieder andererseits — wie es allerdings von dem altdogmatischen Inspirationsbegriff gefordert wird — das Buch schon vor dem Empfangen völlig beschrieben gewesen, der ganze Inhalt schon vor dem Empfangen in ausgeprägten Worten vorhanden gewesen und so eingegeben sein. Einerseits soll das inspirirte Gotteswort dadurch, daß es vom Propheten angeeignet wurde, die eigene Sprache des Propheten angenommen haben, wie Speise, die ich esse, ganz und gar meine Natur annimmt, also doch noch nicht, ehe ich sie esse, angenommen hat, und andererseits soll der Inhalt, welcher eingegeben wurde, in ausgeprägten Worten vorhanden gewesen und so eingegeben sein. Sollte Greve den hellen Widerspruch, in den er sich verloren hat, nicht erkennen können? Sollte es ihm verborgen bleiben können, daß er fortwährend zwischen den beiden entgegengesetzten Auffassungen, der altdogmatischen und der „modernen", hin und her schwankt?

Auch das Bild des musikalischen Instruments, welches ihm die alten Dogmatiker darboten, steht Greve nicht an zu gebrauchen.[1]) Auch dabei spricht er im allersichersten Tone. Man könne mit einer Posaune nicht Flötentöne blasen, auf dem Klavier keine Orgeltöne hervorbringen, so hätte Daniel nicht sprechen können, wie Hesekiel u. s. w. Somit erkläre es sich „unschwer", daß Styl und Sprache der biblischen Bücher gar sehr verschieden sind, ohne daß daraus folge, daß die Bibel nicht lauter Gotteworte enthalte ohne menschliche Zuthat und Trübung. Schon

[1]) S. 64 f.

oben ist darauf hingewiesen, wie grundlos vom Boden des altdogmatischen Inspirationsbegriffs aus ist, was Greve so „unschwer" findet. Allerdings nichts ist klarer, als daß man mit einer Posaune keine Flötentöne hervorbringen kann. Aber damit hört die Klarheit des mit dieser Bemerkung eingeleiteten Erklärungsversuchs gänzlich auf. Die Flöte kann allerdings nur tönen, wenn sie geblasen wird. Aber die Eigentümlichkeit der Töne der Flöte im Unterschiede von den Tönen anderer Blasinstrumente wird schlechthin nicht durch den eingeblasenen Hauch, der ja derselbe ist bei der Verschiedenheit der Blasinstrumente, sondern lediglich durch die mechanische Einrichtung des geblasenen Instruments hervorgebracht. Durch die mechanische Beschaffenheit und Einrichtung der Flöte und durch nichts anderes ist es begründet, daß, wenn sie geblasen wird, mit mechanischer Nothwendigkeit die Töne Flötentöne und nicht Posaunentöne sind. Greve, der so bestimmt den Vorwurf des Mechanischen, der gegen die von ihm vertretene Inspirationstheorie erhoben werde, ablehnt, wird nicht übersehen können, daß es sich mit den h. Schriftstellern, welche Menschen, vernünftige freie Kreaturen sind, nicht so wie mit musikalischen Blasinstrumenten verhalten kann, daß ihre geistige Thätigkeit sich nicht mit mechanischer Nothwendigkeit ihrer eigenthümlichen Art nach vollziehen mußte, wenn sie durch den Einhauch des Geistes in Bewegung gesetzt wurde. Die Eigenthümlichkeit des Denkens und der Sprache der h. Schriftsteller hatte nur dann einen selbstverständlichen Einfluß auf die Gestaltung des Styls und der Darstellung in ihren Schriften, wenn sie selbst, allerdings inspirirt, vom inspirirenden H. Geiste erfüllt und durchwirkt, aber sie selbst mit ihrer eigenen Geistesthätigkeit bei der Concipirung des niederzuschreibenden Worts mitbetheiligt waren. Aber wenn das angenommen wird, so ist der absolute Inspirationsbegriff, wonach sich die h. Schriftsteller hinsichtlich der von ihnen nur niederzuschreibenden Worte lediglich empfangend dem die Worte einflößenden H. Geiste gegenüber verhalten haben sollen, ganz und gar aufgegeben und verlassen. Man steht dann auf dem principiell entgegengesetzten Boden der Betrachtung. Haben sich dagegen die h. Schriftsteller dem inspirirenden H. Geiste gegenüber rein empfangend verhalten, die inspirirten Worte nur niedergeschrieben, wie es nach dem altdogmatischen Inspirationsbegriffe der Fall gewesen sein soll, so war es keineswegs als das Selbstverständ-

liche gegeben, daß die h. Schriftsteller in ihrem eigenen eigenthümlichen Styl schrieben. Hatten sie die inspirierten Worte, ohne an der Conception derselben betheiligt zu sein, nur niederzuschreiben, so war nur nöthig, daß die Worte, welche der H. Geist eingab, für die h. Schriftsteller verständlich waren, um von ihnen niedergeschrieben zu werden; daß sie in ihrem eigenthümlichen Styl gehalten waren, war nicht gefordert. Und daß der H. Geist den h. Schriftstellern, wenn dieselben sich lediglich empfangend verhielten, keine andern Worte hätte einflößen können, als Worte in dem eigenen Style der Schriftsteller, kann ja nicht gesagt werden, da es sich mit den h. Schriftstellern als Menschen anders verhält, als mit Flöten und andern Blasinstrumenten, in denen keine andern Töne hervorgebracht werden können, als die ihrer mechanischen Einrichtung entsprechenden, die h. Schriftsteller vielmehr als Menschen sehr wohl, ohne alles Hinderniß, vom H. Geiste empfangene Worte zu verstehen, auszusprechen und niederzuschreiben im Stande waren, die in einem andern Styl als dem ihnen eigenen und eigenthümlichen vom H. Geiste gebildet waren. Unsere alten Dogmatiker haben sich deshalb wohl gehütet, den Schluß zu machen, den Greve macht, daß, wie man mit einer Posaune nicht Flötentöne blasen könne, so auch Daniel nicht habe sprechen können wie Hesekiel, dieser nicht wie Jeremia u. s. w. Unsere alten Dogmatiker hätten es nicht übersehen können, daß sie damit in geraden Gegensatz gegen ihre Auffassung von der Inspiration getreten wären, nach welcher, was ja auch Greve für „ganz richtig" erklärt, das Wort der h. Schrift das Wort Gottes allein ist, während sich die h. Schriftsteller lediglich empfangend, schlechthin nicht mitwirkend bei der Hervorbringung des Worts in ihrem Geiste verhielten, so daß also auch nicht durch die ihnen eigenthümliche Art der Sprache der Styl der von ihnen empfangenen und allein niederzuschreibenden Worte hervorgebracht sein kann. Die alten Dogmatiker machen vielmehr geltend, daß der H. Geist die Worte so, wie er wollte, ganz unabhängig von der Eigenthümlichkeit der h. Schriftsteller, seiner Organe, fassen und inspiriren konnte. Den Grund der Verschiedenheit des Styls und der Darstellung in den h. Schriften sehen sie keineswegs allein oder auch nur vorwiegend in der verschiedenen Eigenthümlichkeit der h. Schriftsteller begründet. Die Verschiedenheit der behandelten Gegenstände, auch die Verschiedenheit der

Leser werden ebenfalls, von manchen, wie Calov, und auch von Hollaz, zunächst und vornehmlich, als solche ins Auge gefaßt, durch die der H. Geist bei der Gestaltung des Schriftworts bestimmt wurde. Und soweit man auch die verschiedene Eigenthümlichkeit der Schriftsteller zur Erklärung der vorliegenden Thatsache herbeizieht, geschieht das doch so, daß man eine ganz freie Accomodation des H. Geistes an die Eigenthümlichkeiten der h. Schriftsteller bei der Inspiration annimmt, vermöge welcher der H. Geist ohne irgendwelche Mitwirkung von Seiten der h. Schriftsteller die Worte so concipirt und inspirirt habe, daß sie lauten, als ob sie von den h. Schriftstellern selbst in ihrer eigenthümlichen Weise concipirt seien.

Wie Greve so ist auch Rohnert auf das lebhafteste bestrebt, die Vorstellung abzuwehren, „als ob die biblischen Schriftsteller rein mechanische Schreibwerkzeuge des h. Geistes gewesen seien, bloße Sprachrohre und todte, willenlose Maschienen ohne Selbstbewußtsein.“ [1]) Freilich daß sie gemeint hätten, die h. Schriftsteller seien todte, willenlose Maschinen ohne Bewußtsein gewesen, hat wohl noch niemand den alten Dogmatikern vorgeworfen, von denen es bekannt ist, daß sie den montanistischen Irrthum nicht theilten.[2]) Rohnert hätte deshalb auch das Mechanische, welches dem Inspirationsbegriff der alten Dogmatiker vorgeworfen wird, nicht so grob fassen sollen. Es wird dadurch nur der eigentliche Fragepunkt ins Unsichere gerückt. Mit welcher Emphase Rohnert auch die alten Dogmatiker gegen den Vorwurf, sie hätten den h. Schriftstellern bei der Abfassung der Schriften das Selbstbewußtsein abgesprochen, in Schutz nehmen zu müssen meint, er selbst kann doch bei der Abwehr des Vorwurfs des Mechanischen dabei nicht stehen bleiben. Das Dictiren des H. Geistes, sagt er, [3]) sei

[1]) Die Inspiration u. s. w. S. 45.

[2]) Eine solche Auffassung liegt auch Quenstedt durchaus fern, wenn er sagt, die h. Schriftsteller, denen auch die Worte selbst in die Feder dictirt seien, hätten nichts außer der äußeren Arbeit des Schreibens oder des Malens der Buchstaben beigetragen. Sie mußten ja die inspirirten Worte vernehmen, sie mußten, wie z. B. Hollaz sagt, ganz an dem Munde des dictirenden H. Geistes hängen (ipsorum erat haerere et pendere ab ore dictantis Spiritus S., ut huic grato et probato verborum ordine et contextu scripturam sacram consignarent, quo ea menti Spiritus Sancti evaderet prorsus conformis).

[3]) Ebendas. S. 46. Wörtlich wiederholt in der Schrift: Was lehren u. s. w. S. 21 f.

nicht ein mechanisches Vorsprechen zum mechanischen Nachschreiben gewesen; die h. Menschen Gottes hätten nicht geschlafen und geträumt, da sie, vom Geiste Gottes getrieben und getragen, redeten oder schrieben; sie seien nicht in Ekstase und von Sinnen gewesen, sondern sie seien mit ihrem ganzen Willen dabei gewesen. Sei doch die höchste Gebundenheit des Menschen an Gott zugleich seine höchste Freiheit. Ohne die individuelle Eigenart der verschiedenen Organe zu verletzen, ohne ihr Denken und Wollen zu vergewaltigen, habe der H. Geist ihre Person in seinen Dienst genommen, habe er sie zu seinen Medien, zu willigen Werkzeugen seiner Wirksamkeit gemacht und unvermerkt ihren Geist influirt, so daß sich dieser zwar in seiner besondern Eigenthümlichkeit frei bewegen konnte und doch ganz und gar in der Hand des H. Geistes war. „Während ihres Schreibens war ihr Denkvermögen, ihr Gedächtniß keineswegs außer Thätigkeit; aber das alles stand im Dienste des Geistes, welcher diesen ganzen Apparat, das Gedächtniß, das menschliche Forschen, Denken und Disponiren in Bewegung setzte, belebte und durchdrang und den h. Schreibern seine himmlische Weisheit, seine eigenen Gottesgedanken und auch die rechten Worte in die Feder gab." Da entfernt sich Rohnert in der That sehr weit von der Vorstellung, daß die h. Schriftsteller am Munde des dictirenden H. Geistes hängend keine andere Arbeit als die des Schreibens, des Malens der Buchstaben beigetragen hätten. Nach Rohnert soll die ganze Person des h. Schriftstellers mit allen ihren Geisteskräften thätig sein. Sein Gedächtniß, sein menschliches Forschen, sein Denken und Disponiren ist bei der Abfassung der Schrift thätig. Unvermerkt influirt der H. Geist seinen Geist, so daß er sich in seiner besondern Eigenthümlichkeit frei bewegen kann, allerdings so, daß er dabei ganz und gar in der Hand des H. Geistes ist. Also — keinen andern Sinn können doch diese Aussagen Rohnerts haben — die h. Schriftsteller schreiben nicht blos nieder, was ihnen vom H. Geiste dictirt wird, sondern sie selbst, allerdings unvermerkt influirt vom H. Geiste und so ganz und gar in der Hand desselben, concipiren aus ihrem Gedächtniß, forschend, denkend, disponirend die niederzuschreibenden Worte, indem sie sich dabei frei in ihrer besondern Eigenthümlichkeit bewegen. Damit stimmt es denn überein, wenn Rohnert [1]) die Stylverschiedenheit der h. Schriften

[1]) S. 49.

daraus erklärt, daß Gott es vorgezogen habe, durch viele und mannigfach begabte, aber von demselben Geiste geleitete Arbeiter den Wunderbau der h. Schrift zu Stande zu bringen. Damit stimmt es weiter überein, wie Rohnert [1]) sich darüber ausspricht, daß die biblischen Autoren ihre besondere Individualität behielten. „Durch die Inspiration, die doch etwas mehr ist als höhere Erleuchtung, wurden sie nicht ihrer persönlichen Eigenart, ihrer individuellen Naturanlage entkleidet, kamen auch nicht von Sinnen u. s. w., sondern der H. Geist nahm die Person, wie sie war, und stellte sie in seinen Dienst; er durchdrang sie mit göttlichen Kräften und heiligte, weihte, verklärte ihre besonderen Fähigkeiten, ihre Begabung und natürliche Beschaffenheit zu seinem Zwecke. So wenig der H. Geist bei der Bekehrung und Wiedergeburt eines Menschen dessen Temperament und Naturanlage aufhebt oder dessen individuelle Fähigkeiten zerstört, sondern nur zu Gottes Ehren heiligt oder verklärt, so wenig hebt er auch hier in der Inspiration die Persönlichkeit auf.“ Es wird wohl keinen Widerspruch finden können, wenn ich sage, daß Rohnert mit dieser Beschreibung der Inspiration im Gegensatz gegen den Inspirationsbegriff der alten Dogmatiker den Boden des „modernen“ Inspirationsbegriffs betreten hat. Unstreitig bewegt er sich mit diesen Sätzen in der Richtung zum richtigeren Inspirationsbegriffe hin. Allein Rohnert will an dem altdogmatischen Inspirationsbegriff festhalten; eben den will er gegen den Vorwurf des Mechanischen vertheidigen. Wo er nun die Uebereinstimmung mit dem altdogmatischen Inspirationsbegriffe hervorkehrt und für das Recht desselben eintritt, treten Bestimmungen auf, durch welche alles, worin ein richtigerer Inspirationsbegriff zum Ausdruck zu kommen scheint, einen ganz anderen Sinn erhält, in einen wesenlosen Schein verwandelt wird. Wie schon oben mitgetheilt ist, hat sich nach Rohnert der H. Geist der h. Schriftsteller als seiner Organe bei der Abfassung der h. Schriften so bedient, daß sie nicht aus ihrem Geist und Willen schreiben konnten, sondern nur das schreiben mußten, was ihnen der H. Geist eingab und wozu er sie antrieb. Von einer selbstschaffenden Mitwirkung der h. „Schreiber“ soll nach Rohnert nicht die Rede sein können. Die h. Schriftsteller befanden sich nach ihm in einem leidenden Zustande, so daß sie nur das geben konnten,

[1]) Was lehren u. s. w. S. 50.

was ihnen der H. Geist zufließen ließ. Die „synergistische" Idee von der „Gottmenschlichkeit der Schrift" wird mit aller Heftigkeit zurückgewiesen. „Es ist nicht wahr," sagt Rohnert in seiner jüngsten Schrift,[1]) „daß die Schrift aus einer den Schreibern eigenen, aber zugleich geistgeleiteten Arbeit hervorgegangen sei; diese synergistische Auffassung von zwei zusammenwirkenden Factoren, von einem gottmenschlichen Character der Schrift müssen wir auf das Entschiedenste verwerfen. Nein, die Schrift ist lediglich das Produkt des Geistes, den h. Schriftstellern vom Geiste gegeben, nicht blos in ihren menschlichen Geist gegeben, eingegeben, sondern auch in ihre Feder, sodaß Inhalt wie Form ein Werk des göttlichen Geistes ist. Der Geist sagte ihnen nicht blos, was, sondern auch wie sie reden sollten (Matth. 10, 19—20): er gab ihnen nicht allein die Gedanken, sondern auch den sprachlichen Ausdruck dafür; er legte ihnen die Worte, die sie mündlich wie schriftlich verkündigen sollten, in den Mund." Da sprechen wieder unsere alten Dogmatiker. Die Schrift ist lediglich Produkt des H. Geistes, der H. Geist „sagte" den h. Schriftstellern, was und wie sie reden sollten. Aber wie soll sich nun vereinigen lassen, wenn hier gesagt wird, es sei nicht wahr, daß die Schrift aus einer den Schreibern eigenen, aber zugleich geistgeleiteten Arbeit hervorgegangen sei, und wenn Rohnert an anderer Stelle von den vielen und mannigfach begabten, aber von demselben Geiste *geleiteten Arbeitern* spricht?[2]) Wie soll sich vereinigen lassen, wenn einerseits jede Mitwirkung der Schriftsteller bei der Abfassung der h. Schriften auf das Bestimmteste verneint und von der h. Schrift gesagt wird, sie sei lediglich das Produkt des H. Geistes, den h. Schriftstellern vom Geiste gegeben, und wenn andererseits gesagt wird, während des Schreibens sei das Denkvermögen und das Gedächtniß der h. Schriftsteller keineswegs außer Thätigkeit gewesen, das Gedächtniß, das menschliche Forschen, Denken und Disponiren sei vom H. Geiste in Bewegung gesetzt, belebt und durchdrungen worden, womit doch die erinnernde, forschende, denkende, disponirende Thätigkeit der h. Schriftsteller je nach ihrer Eigenthümlichkeit als mitbetheiligt, als mitwirkend

[1]) Was lehren u. s. w. S. 50.

[2]) Es sei hier übrigens bemerkt, daß es sich bei dem inspirirenden Wirken nicht blos um ein Leiten der schriftstellerischen Thätigkeit der h. Schriftsteller handelt.

bei der Concipirung des niederzuschreibenden Worts bezeichnet wird? Wie soll es sich vereinigen lassen, wenn einmal behauptet wird, daß die h. Schriftsteller nicht aus ihrem Geist und Willen schreiben konnten, sondern nur das schreiben mußten, was der H. Geist ihnen eingab, ihnen zufließen ließ, und wenn dann auch wieder davon die Rede ist, daß sie sich, unvermerkt vom H. Geiste influirt, in ihrer besonderen Eigenthümlichkeit frei bewegen konnten? Wenn man es versuchen wollte, die beiden Gedankenreihen im Sinne Rohnerts zusammen zu fassen, so würde man sich etwa zu folgenden Sätzen geführt sehen. Die Person des h. Schriftstellers ist es, welche durch ihre eigene Geistesthätigkeit gemäß ihrer Eigenthümlichkeit das Wort bildet, welches niedergeschrieben werden soll, sodaß dies Wort als ein solches erscheint, das aus dem Willen und Geist des h. Schriftstellers hervorgeflossen ist, und der h. Schriftsteller selbst nicht anders meint, als daß er selbst, allerdings getrieben und inspirirt vom H. Geiste, aber doch er selbst erinnernd, forschend, denkend, disponirend das niederzuschreibende Wort bildet, dabei nach seiner besonderen Eigenthümlichkeit sich frei bewegend, denn „unvermerkt" wird sein Geist bei seiner eigenen Geistesthätigkeit vom H. Geiste influirt. Dennoch ist es in Wirklichkeit nicht so, wie es scheint und wie es dem h. Schriftsteller selbst scheint. Nicht die Person des h. Schriftstellers ist es, welche die in seinem Geiste vor sich gehende Thätigkeit desselben im Erinnern, Forschen, Denken, Disponiren hervorbringt; die causa efficiens von dem allen ist vielmehr der H. Geist allein, der „unvermerkt" den Geist des h. Schriftstellers so influirt, daß dadurch, und zwar dadurch allein, der ganze Verlauf der Geistesthätigkeit, wie er sich im Geiste des h. Schriftstellers vollzieht, hervorgebracht wird, während sich der Geist des h. Schriftstellers, freilich ihm „unvermerkt", hinsichtlich seines in ihm vorgehenden, aber allein von dem H. Geiste in ihm hervorgebrachten Erinnerns, Forschens, Denkens, Disponirens als rein passives „Medium" der Influenz des H. Geistes verhält. Die Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller bei der Concipirung des niederzuschreibenden Worts, welche von Rohnert anerkannt und besonders auch zur Erklärung der Eigenthümlichkeiten des Styls und der Darstellung betont wird, ist doch in Wahrheit nicht ihre eigene, obwohl sie vom H. Geiste als der alleinigen causa efficiens derselben so in ihnen hervorgebracht wird, daß sie sich als eine von ihnen hervorgebrachte vollzieht.

Es ist bezeichnend für Rohnert, wie er das Bild von den musikalischen Instrumenten aufnimmt. Die h. Schriftsteller sind nach ihm nur wie Instrumente, welche vom H. Geiste in Bewegung gesetzt und bewegt werden, und deren ihrer Art gemäße Activität nicht aus ihrer eigenen Selbstbestimmung hervorgeht und durch dieselbe gestaltet wird, sondern eine lediglich vom H. Geiste in ihnen gewirkte ist. „Ohne Bläser," sagt Rohnert,[1]) „ist die Flöte stumm; aber wird sie geblasen, so zittert jede Fiber am Holz und jedes Atom, alles schwingt mit. So wird nun auch bei der Inspiration der ganze Mensch nach Leib und Seele in die stärkste Mitwirkung gezogen, die Einsprache Gottes setzt die ganze Person des Propheten u. s. w. in Bewegung, — — — wenn die Rede Gottes in den Menschengeist eindringt (Jer. 1, 9; Jes. 51, 16; 59, 21), so wird der ganze Mensch lebendig und tritt mit Leib und Seele in die höchste Activität, nur daß diese nicht eine selbstschaffende, auf materieller Freiheit beruhende Thätigkeit ist, sondern die eines Herolds, der das zu verkündigen hat, was ihm eingesprochen wird." Die Modification des altdogmatischen Inspirationsbegriffs unter dem Einfluß der „modernen" Auffassung, die bei Rohnert entgegentritt, bewegt sich in der Linie der Accomodationstheorie der alten Dogmatiker, welche er auch ausdrücklich wieder aufnimmt.[2])

---

[1]) Die Inspiration u. s. w. S. 47.

[2]) Der H. Geist hat sich, wie Rohnert sagt (S. 50), „bei der Inspiration zu den besondern Naturanlagen und Fähigkeiten der menschlichen Schreiber herabgelassen, hat sich gleichsam ihrer Individualität accomodirt, sodaß er durch sie in der Weise, wie jene zu denken, zu reden und zu schreiben gewohnt waren, sich den Menschen mittheilte." „Er hat sie so reden lassen, wie ein einzelner Zeuge, der eben nicht alles gesehen hat, erzählen kann, nämlich nur das, was dieser und wie er es gesehen hat." — Auch in „Lehre und Wehre" geht man unter dem Einflusse moderner Gesichtspunkte auffallend weit in der Annahme von Accomodationen des H. Geistes. „Auch da," heißt es S. 35, „wo sich sonst kein principium dividendi und disponendi klar nachweisen läßt, sind wir nicht ohne Weiteres berechtigt oder gar genöthigt, die Chronologie als maßgebend anzunehmen. Ohne Zweifel haben die Apostel in ihrer mündlichen Verkündigung jedesmal immer nur eine bestimmte Summe von Thaten und Reden des Herrn vorgetragen, was sie vorgetragen, wurde dann von den Zuhörern wesentlich in derselben Form und Folge festgehalten und weiter erzählt, und so werden sich ganz von selbst in der mündlichen Ueberlieferung, beim Erzählen und Wiedererzählen verschiedene Gruppen von Geschichten von einander abgesondert haben. Der H. Geist aber hat bei Abfassung

Durch diese Auffassung von der Inspiration, nach welcher zwar die volle persönliche Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller zur Concipirung des niederzuschreibenden Worts angenommen wird, nach welcher aber diese ganze persönliche Geistesthätigkeit schlechthin nicht von ihnen hervorgebracht, sondern lediglich ein allein vom H. Geiste in ihrem Geiste hervorgebrachtes Spiel sein soll, so daß das Wort, das sie als ihr Wort geben, doch in Wahrheit nicht ihr Wort ist, ist unstreitig das Mechanische des altdogmatischen Inspirationsbegriffs nicht überwunden, denn jede wirkliche freie Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung der h. Schriftsteller bei der Abfassung der Schriften ist ausgeschlossen, sie befinden sich hinsichtlich der vom H. Geiste in ihrem Geiste hervorgerufenen Activität im Verhältniß bloßen Bestimmtwerdens, schlechthinniger Passivität dem Wirken des H. Geistes gegenüber. Wodurch unterscheidet sich diese Auffassung von der der Apologeten des zweiten Jahrhunderts, die sehr bestimmt auf den Einfluß des bei Philo und auch bei Josephus sich findenden, also damals in weiterem Umfange unter den jüdischen Gelehrten verbreiteten Inspirationsbegriffs zurückweist, und wonach es nur die Aufgabe der h. Männer war, sich rein der Wirkung Gottes hinzugeben, damit das göttliche Plectrum, vom Himmel herabsteigend, sich ihrer wie einer Cither oder Leyer bediente, um uns so die himmlischen Dinge bekannt zu machen. Die Apologeten, im Unterschiede von Philo und Josephus, denken wohl nicht daran, daß sich der Prophet bei der Inspiration im Zustande der amentia befinde. Die Passivität der h. Männer bei der Inspiration dem inspirirenden Wirken des H. Geistes gegenüber wollen sie zum Ausdruck bringen; das geschieht aber so, daß die Passivität als schlechthinnige gefaßt wird. Und eben das ist auch der Sinn der Aussagen Rohnert's und Greve's, daß sich die h. Männer bei der Inspiration hinsichtlich alles dessen, was in ihrem Geiste vom H. Geiste gewirkt wird, schlechthin nur passiv verhielten. Eben deshalb gebrauchen sie auch wieder gern das Bild von den musikalischen Instrumenten und ihrem Geblasenwerden.

---

der Evangelien wohl hin und wieder, wenn es ihm also gut schien, an die schon vorhandene und gleichsam stereotyp gewordene Anordnung sich accomodirt. Das ist eine durch die vorliegende Gestalt und Disposition der evangelischen Berichte sehr nahe gelegte Annahme, welcher namentlich Thiersch mit großem Geschick das Wort geredet hat."

Wir stehen hier vor dem entscheidenden Punkte der Frage. Selbstverständlich kann die Inspiration nur festgehalten werden, wenn die h. Schriftsteller bei der Abfassung der Schriften als unter dem bestimmenden Wirken des inspirirenden H. Geistes stehend, also als empfangend, passiv dem inspirirenden Wirken des H. Geistes gegenüber gedacht werden. Die Frage ist, ob sie bei der Inspiration als blos empfangend, als blos passiv zu denken sind, oder so, daß sie selbst activ waren, aber dabei von dem inspirirenden Wirken des H. Geistes durchwirkt und bestimmt, damit sie mit Hülfe des inspirirenden H. Geistes ihre Aufgabe bei Abfassung der Schriften in einer solchen, ohne diese Hülfe für sie nicht möglichen Weise lösten, wie es durch den göttlichen Heilszweck der Schriften gefordert war. Faßt man das Verhältniß der h. Schriftsteller zum inspirirenden Wirken des H. Geistes als das der reinen Passivität, nimmt man an, daß die Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller zur Producirung des Schriftworts eine schlechthin nicht durch sie, sondern allein vom H. Geiste in ihnen hervorgebrachte war, so tritt man mit solcher absoluten Fassung der Inspiration in Gegensatz gegen die Beschaffenheit der h. Schriften nach allen Seiten hin, besonders auch in Gegensatz dagegen, daß die h. Schriften selbst sich geben als verfaßt, als wirklich verfaßt von den h. Schriftstellern, allerdings unter Inspiration des H. Geistes. In Uebereinstimmung mit der h. Schrift und ihrer Beschaffenheit bleibt man nur, wenn man davon ausgeht, daß die h. Schriftsteller selbst im wahren Sinne des Worts die Verfasser der Schriften gewesen sind, daß sie dieselben in Ausübung des Berufs, zu dem sie von Gott berufen und ausgerüstet waren, geschrieben haben, so freilich zugleich, wie sie bei der Ausrichtung ihres Berufs, also auch bei der Abfassung der Schriften, den außerordentlichen Beistand Gottes, des H. Geistes besaßen. Daß dennoch die h. Schriftsteller nicht die causa principalis des Worts der h. Schrift sind, sondern Gott, daß somit das Wort der h. Schrift nicht von Menschen her, sondern von Gott ist, das Wort Gottes an die Menschen, wird dadurch nicht aufgehoben oder auch nur ins Unsichere gestellt. Ich muß hier wiederholen, was ich früher über die Inspiration der h. Schriftsteller gesagt habe:[1])

„Daß das Wort der Apostel in Rede und Schrift das Wort

[1]) Vgl. meine Schrift über die Inspiration u. s. w. S. 98 ff.

Gottes durch seine Boten an die Menschen ist, daß nicht die Apostel, sondern Gott die causa principalis dieses Worts ist, beruht nicht allein und auch nicht einmal zunächst und zuerst auf der göttlichen Inspiration, wie sich denn auch die Apostel für ihr Wort als das Wort Gottes, das sie zu verkündigen haben, nicht zunächst auf die Inspiration, sondern auf ihren apostolischen Beruf und Auftrag berufen. Und sie verkündigen, was sie gehört und gesehen haben. Die causa principalis des apostolischen Worts ist Gott zunächst dadurch geworden, daß die Apostel von dem Herrn zu seinen Zeugen und Aposteln gemacht und ausgebildet, in das rechte Verständniß seines Worts und Werks eingeführt und mit außerordentlichen Gaben des H. Geistes ausgerüstet wurden. Freilich das alles war für sich noch nicht ausreichend. Es kam hinzu und mußte hinzukommen der außerordentliche Beistand Gottes bei der Ausrichtung des den Aposteln befohlenen Werks, in welchem sich das Werk Gottes zur Gründung der Kirche zu vollenden hatte, und dieser außerordentliche Beistand Gottes, der sich mit dem Wirken der Apostel zur Ausrichtung ihres Berufs verband, schließt auch das inspirirende Wirken Gottes des H. Geistes in den Aposteln, seinen Werkzeugen beim Werk der Kirchengründung, ein. Nicht nur so, wie sie auf Grund ihrer Ausrüstung zum apostolischen Beruf und der empfangenen außerordentlichen Gnadengaben vermocht hätten, haben die Apostel geredet und geschrieben. Mit ihrer Geistesthätigkeit im Dienste Gottes hat sich, wie es der Herr ihnen verheißen hatte, und wie es somit im Glauben an das verheißende Wort des Herrn für sie feststand, das inspirirende Wirken des H. Geistes verbunden, so daß sie nicht als aus sich, sondern aus Gott in der Ausübung ihres apostolischen Berufs redeten und schrieben. — — Auch die Gläubigen erfahren den Beistand des H. Geistes, durch den sie getragen, geleitet und über ihr eigenes Vermögen befähigt werden, und es ist nicht unberechtigt, das inspirirende Wirken des H. Geistes in den Aposteln, in den h. Schriftstellern, mit dem Wirken des H. Geistes in den Gläubigen unter einen gemeinsamen allgemeineren Gesichtspunkt zusammenzustellen. Es muß nur festgehalten werden, daß sich das Wirken des H. Geistes in den h. Schriftstellern in außerordentlicher Weise gestalten mußte, so, wie es die Verwirklichung des außerordentlichen und einzigen Zwecks, die Hervorbringung des untrüglichen Worts Gottes für den Glauben, forderte. Bei dem

inspirirenden Wirken des H. Geistes in den h. Schriftstellern handelt es sich nicht um die Erleuchtung der Gläubigen durch das der Kirche gewordene Wort Gottes, sondern darum, daß das Wort Gottes von Gott her der Kirche wird, durch welches der H. Geist in der Kirche wirkt. Durch das inspirirende Wirken des H. Geistes in den h. Schriftstellern wurde es bewirkt, daß das, was in Schrift zu fassen war, so in Schrift gefaßt wurde, daß es im Licht des rechten Verständnisses stand und in solcher Bestimmtheit und Vollkommenheit zum Ausdruck kam, wie es für die Kirche aller Zeiten in einer über die Gedanken der h. Schriftsteller selbst weit hinausgehenden Weise nothwendig war. Das Verhältniß zwischen dem inspirirenden Wirken des H. Geistes und der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller auf Grund der ihnen von Gott gewordenen Ausrüstung läßt sich nicht näher bestimmen und bedarf auch einer näheren Bestimmung nicht. Selbstverständlich ist das inspirirende Wirken Gottes, dem sich die h. Schriftsteller bewußt erschlossen und untergeben haben, das durchwaltende. In der Hand Gottes lag es, wie weit sich sein inspirirendes Wirken zur Effectuirung seines Zwecks geltend machte. Selbstverständlich ist es daher, daß durch die menschliche Unsicherheit und Fehlsamkeit der h. Schriftsteller nicht irgend ein Irrthum, auch nicht einmal irgend ein Fehlausdruck in die h. Schrift kommen konnte, wodurch der von Gott gewollte Zweck der h. Schrift gehindert oder irgendwie ins Unsichere gestellt wäre. Aber die eigene Geistesthätigkeit der Verfasser der h. Schriften bei der Concipirung des niederzuschreibenden Worts ist nicht ausgeschlossen. Sie ist durch das Wirken des H. Geistes durchwirkt und über das eigene Vermögen hinausgehoben, aber nicht aufgehoben. Die Apostel verkündigen im Dienste Gottes das Wort, wie der Herr ihnen befohlen hatte, dabei im Glauben gewiß, daß sie nicht als aus sich selbst reden und schreiben, sondern als solche, denen der H. Geist durch sein außerordentliches Wirken in ihnen giebt, daß das Wort so, wie es der Heilszweck Gottes fordert, von ihnen geredet und geschrieben wird."

Die Inspiration wird so nicht als die alleinige causa efficiens des Schriftworts im Geiste der h. Schriftsteller gefaßt; sie tritt unter den Gesichtspunkt des göttlichen concursus, der sich mit der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller verbindet, aber dieselbe nicht ausschließt. Auch bei den alten Dogmatikern finden sich Aussagen, in denen die Inspiration unter den Gesichtspunkt

des concursus Dei tritt. Das ist z. B. der Fall in einer Stelle, in der sich Quenstedt näher über die Weise des inspirirenden Wirkens des H. Geistes ausspricht, und auf die ich schon früher hingewiesen habe.[1]) Wie Quenstedt da die Inspiration unter den Gesichtspunkt des allerdings ganz besondern und außerordentlichen, allein den h. Schriftstellern eigenen concursus Dei stellt, so scheint er auch die eigene Thätigkeit der h. Schriftsteller zur Abfassung des Schriftworts nicht auszuschließen, was sich denn freilich nicht wohl damit vereinigen läßt, wenn er von den h. Schriftstellern sagt, sie hätten als Schreiber, denen die Worte selbst in die Feder dictirt seien, keine andere Arbeit als die des Schreibens oder Malens der Buchstaben beigetragen. Es mag auch noch auf Fecht hingewiesen werden, der, wo er davon handelt, daß Gott auctor principalis der h. Schrift ist, den „actus concursus divini respectu Scripturae" so beschreibt[2]): Complectitur autem hic concursus Dei plures actus, nempe 1) Mandatum scribendi, Jer. 36, 28. Quamquam enim illud non ubique speciatim exprimatur, subintelligitur tamen Matth. 28, 19: Docete omnes gentes. Jam vero commodissimus docendi modus est per Scripturam. 2) Rerum scribendarum revelationem, cujus in V. T. varii modi fuerunt, utpote per immediatam locutionem, voce externa Gen. 1, 28, vel per vocem in aere formatam Gen. 3, 8, vel per somnium sensibus ligatis Num. 12, 6, vel per speciem angeli Gen. 16, 9, vel per visionem nocturnam aut diurnam Es. 1, 1, vel per ἔκστασιν Act. 22, 17, vel per Urim et Thummim Num. 27, 21, vel per Filium Ebr. 1, 2. 3) Verborum ipsorum dictationem, qua tamen in re ad cujuslibet ingenium atque stylum demisit se Spiritus Sanctus." Fecht faßt die Inspiration, die er als den letzten der drei Acte des göttlichen concursus hinsichtlich der Schrift auf-

[1]) Vgl. meine Schrift über die Inspiration u. s. w. S. 5. „Θεοπνοὴ non notat h. l. (2 Tim. 3, 16) concursum Dei generalem — — —, neque specialem seu gratiosum, quo adest Deus omnibus fidelibus — — —, sed specialissimum plane et extraordinarium, solis sacris scriptoribus proprium concursum, qui complectitur 1) ἔλλαμψιν s. supernaturalem quandam et extraordinariam mentis illuminationem, quae instar coruscationis et irradiationis alicujus fiebat, et quidem non ad modum habitus permanentis, sed actus transeuntis; 2) peculiarem motum, instinctum, afflatum, impulsum et dictamen Spiritus S. ad hoc et non ad aliud scribendum."

[2]) Compendium u. s. w. cap. 2, § 7.

führt, mit den alten Dogmatikern als dictatio der Worte. Dennoch faßt er auch diesen Act der Inspiration der Worte als einen Act des göttlichen concursus, und das schließt mit dem Begriff des concursus ein, daß die Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller bei der Concipirung des niederzuschreibenden Worts nicht gänzlich ausgeschlossen ist. Und das folgt doch auch daraus, daß die Acte der Offenbarung dessen, was in Schrift zu fassen war, von dem Act der Inspiration unterschieden und als Voraussetzung desselben gefaßt werden. Ist es so, daß bei der Hervorbringung der h. Schrift durch Gott als auctor principalis zuvor durch die Acte der Offenbarung der Inhalt gegeben wurde, der in Schrift zu fassen war, so werden die h. Schriftsteller bei der Abfassung der Schriften als solche zu denken sein, die das, was sie durch Gottes Offenbarung empfangen haben, dem Befehl Gottes gemäß in Schrift zu fassen unternehmen, wobei sich aber der göttliche concursus, das inspirirende Wirken Gottes, mit ihnen verbindet, zu der Folge, daß es den h. Schriftstellern, obwohl sie zur Concipirung des niederzuschreibenden Worts auf Grund dessen, was ihnen zur Verkündigung durch Gottes Offenbarung gegeben war, und vermöge der ihnen geschenkten Gaben und Kräfte thätig waren, doch nicht allein überlassen war, die Worte zu bilden, so wie sie selbst es konnten und wollten, sondern daß vielmehr durch das mit der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller sich verbindende Wirken des H. Geistes der in Schrift zu fassende Inhalt seinen Ausdruck so in den Worten der h. Schriften fand, wie es durch den Heilszweck derselben gefordert war und mit der Sicherheit des rechten Erfolges von den h. Schriftstellern ohne die außerordentliche Hülfe des H. Geistes nicht geschehen konnte. „Si enim verba", sagt Fecht zur Begründung, „in scribentium potestate relicta fuissent, facile potuissent res concipi verbis aliter, quam res requirebat, sensum repraesentantibus.

In solchen Aussagen der alten Dogmatiker, in denen die Inspiration unter den Gesichtspunkt des göttlichen concursus gestellt wird, tritt der Zusammenhaug des altdogmatischen Inspirationsbegriffs mit dem früheren hervor, wie er sich bei Augustin und bei Luther findet, und wonach die h. Schriftsteller wirklich als die Verfasser der h. Schriften gelten, deren Geistesthätigkeit zur Concipirung des Schriftworts zwar vom Wirken des H. Geistes durchwirkt und über das eigene Vermögen hinausgehoben, aber

nicht ausgeschlossen ist. Sehr bestimmt weisen solche Aussagen auf diese frühere Auffassung von der Inspiration als diejenige zurück, von der aus es zum altdogmatischen Inspirationsbegriff gekommen ist. Mit der Inspiration der Schriften hat es immer festgestanden, daß es nicht genügt hätte, wenn den h. Schriftstellern nur der in Schrift zu fassende Inhalt (die res scribendae) durch Gottes Offenbarung mitgetheilt worden wäre (res tantum ipsae essent inspiratae, wie Fecht sagt), daß sich vielmehr das inspirirende Wirken auch darauf erstrecken mußte, daß der Inhalt seinen rechten, für den Heilszweck genügenden Ausdruck in den Worten fand, also auch auf die Worte, in welche der Inhalt zu fassen war. Eben dieses letztere nun hatten die orthodoxen Theologen im Laufe des 17. Jahrhunderts Gegensätzen gegenüber, denen sie gegenüber gestellt waren, festzuhalten und geltend zu machen. Sie machten es in dieser Gegensatzstellung, früheren Vorgängern in dieser Richtung folgend, an ältere nach dieser Seite hin unsicher übergreifende Sätze der Kirchenlehrer sich anschließend, immer schärfer, immer unbedingter und einseitiger geltend, bis die Verbalinspiration bis zu der absoluten Fassung überspannt wurde, welche für den altdogmatischen Inspirationsbegriff charakteristisch ist, mit der man nun aber in Gegensatz gegen den früheren Inspirationsbegriff, wonach die Inspiration als concursus des göttlichen Wirkens mit der schriftstellerischen Thätigkeit der h. Schrftsteller gefaßt wurde, und auch in Gegensatz gegen die Beschaffenheit der h. Schrift, gegen das mit der menschlichen Seite derselben Gegebene trat.

Geht man davon aus, daß sich das inspirirende Wirken Gottes mit der eigenen Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller verbindet, so ist es selbstverständlich, daß sich die Eigenthümlichkeit der letzteren bei der Concipirung des Schriftworts geltend macht. Alles, was dahin gehört, hat seine offen vorliegende Erklärung gefunden. Wie weit sich der bis auf den Ausdruck in den Worten sich erstreckende Einfluß des inspirirenden Wirkens des H. Geistes geltend macht, wie weit dadurch die Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller bestimmt, oder wie weit sie durch dasselbe freigelassen ist, ist damit nicht entschieden und läßt sich im Einzelnen nicht nachrechnen. Man hat festzuhalten, daß es sich bei dem Wirken des H. Geistes im Geiste der h. Schriftsteller nicht um die Auswirkung einer mecha-

nisch sich auswirkenden Kraft handelt, sondern um das freie Wirken des H. Geistes, des lebendigen, persönlichen Gottes, das in solcher Weise und so weit wirkt, wie es zur Effectuirung des göttlichen Zwecks nöthig ist, und das sich somit zwar auf alles, aber nicht auf alles in gleicher Weise erstreckt. Das inspirirende Wirken Gottes ist allerdings nicht blos auf ein Leiten der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller einzuschränken. Es ist das Wahrheitsmoment nicht zu übersehen, welches darin liegt, wenn unsere alten Dogmatiker die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens bei der Abfassung der h. Schriften im Unterschiede von dem durch die causae secundae vermittelten Wirken Gottes hervorheben.[1]) Außer der Leitung der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller handelt es sich bei der Inspiration auch um unmittelbare Erleuchtungen, Antriebe und Mittheilungen von Gott, welche aus dem Geistesbesitz und der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller nicht hervorgehen konnten. Aber wie sehr auch das Außerordentliche und Uebernatürliche des unmittelbaren Wirkens Gottes bei der Inspiration anzuerkennen und zu betonen ist, immer muß im Unterschiede von dem Ueberspannten des altdogmatischen Inspirationsbegriffs festgehalten werden, daß die eigene Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller zur Concipirung des Schriftworts und ihr Einfluß auf die Gestaltung desselben nicht aufgehoben ist. Soweit die Herstellung der untrüglich gewissen Verkündigung des Worts Gottes für den Glauben es forderte, machte sich das inspirirende Wirken des H. Geistes, das sich mit der Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller verband, geltend. Im Uebrigen wurde durch dasselbe die eigene freie Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller mit ihren Folgen für die Beschaffenheit des Schriftworts nicht ausgeschlossen. Und so steht es auch nicht im Widerspruch mit der göttlichen Inspiration, daß die h. Schriften auch von dem Menschlich-Unsichern und Fehlsamen in nebensächlichen Dingen nicht frei geblieben sind, wenn dadurch nur nicht gehindert wird, daß das Wort der h. Schrift die untrüglich ge-

[1]) Vgl. z. B. Fecht a. a. O.: „Cum, verbo, aliquid a Deo esse possit dupliciter, mediate, quo pacto omnia sunt a Deo, quae a causis secundis quibuscunque fiunt, et immediate, qua ratione a Deo sunt, quae vel a persona divina, vel virtute divina immediate emanant, Scripturam ad posterius genus pertinere, ex se intelligitur. Quamquam enim Deus ipse Scripturam non scripsit manu sua, dictavit tamen et virtute sua immediata ad Scriptionem concurrit.“

wisse Kundmachung dessen ist, was von Gott her für den Glauben kundgemacht werden soll. Das ist freilich nicht so zu verstehen, als ob in der h. Schrift zu unterscheiden wäre zwischen Stücken, welche inspirirt sind, und solchen, welche es nicht sind. Die Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller ist in Allem von dem inspirirenden Wirken des H. Geistes durchwirkt gewesen, so daß es nichts in der h. Schrift giebt, auf das sich dasselbe nicht erstreckt hätte; und somit ist auch da, wo sich Menschlich-Unsicheres und Fehlsames in Nebensachen findet, doch durch die Inspiration bewirkt, daß alles der Wahrheit, um deren Mittheilung für den Glauben es sich handelt, entsprechend ist. Vom Licht der Offenbarung ist alles durchleuchtet, und auch das an sich Nebensächliche, dessen Fassung und Darstellung vom Menschlich-Unsichern und Fehlsamen nicht frei geblieben ist, nimmt, soweit es in Beziehung zu der kundzumachenden Wahrheit Gottes steht, an der Untrüglichkeit des Wortes Gottes Theil.

Aber eben das wird auf das Entschiedenste zurückgewiesen, daß die Möglichkeit eines Irrthums irgendwelcher Art in der h. Schrift angenommen werde. „Gäbe es auch nur einen Irrthum in der h. Schrift", sagt Rohnert,[1]) „so wäre es um sie geschehen, und ihre Göttlichkeit, ihre Unfehlbarkeit wäre für immer dahin." Für diese Behauptung meint er sich mit großem Erfolg auf Schenkel berufen zu können. „Das muß," fährt er fort, „selbst ein Schenkel zugestehen; er sagt (Charakterbild Jesu S. 14): „„Wird auch nur der kleinste Irrthum in den evangelischen Schriften zugegeben, so fällt die Voraussetzung ihrer Unfehlbarkeit sofort in sich selbst zusammen. Die Ausflucht, daß dem H. Geiste in unerheblicheren Punkten wohl ein Irrthum zugestoßen sein könne, und daß es genüge, wenn dies nur in wichtigeren nicht der Fall sei, ist ebenso unglücklich als unwürdig. Sie läßt außer acht, daß, wenn der Irrthum in einem Punkte zugelassen wird, er überall zulässig ist, und daß, wer im Kleinen nicht treu ist, auch kein Recht hat, den Glauben an seine Treue im Großen zu fordern."" Rohnert merkt nicht, daß dies Entweder-Oder Schenkels den absoluten Inspirationsbegriff zur Voraussetzung hat, indem es sich darauf stützt, daß doch dem H. Geiste auch in unerheblicheren Dingen kein Irrthum zustoßen könne. Rohnert merkt nicht, daß

[1]) Die Inspiration u. s. w. S. 66. Was lehren u. s. w. S. 12.

einer richtigeren Fassung der Inspiration gegenüber das Entweder-Oder Schenkels, dem er beistimmt, gar keinen Sinn hat. Und er merkt auch nicht, daß sich die Vertreter der negativen Kritik, und zwar der doch nicht wegzuleugnenden Beschaffenheit der h. Schrift gegenüber nicht ohne Grund, sehr sicher fühlen, wenn sie das Entweder-Oder so stellen können, wie es von Rohnert gebilligt und acceptirt wird.

Auch nach Greve soll dadurch, daß Menschlich-Unsicheres und Fehlsames wenn auch nur in unwesentlichen Nebendingen in der h. Schrift zugegeben wird, alles in Unsicherheit gestellt sein. In der Weise seines sehr zuversichtlichen Styls sagt er, zwar gäbe ich zu, daß mit der Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen in der h. Schrift viel Mißbrauch getrieben werde, und ich fordere, daß ein besserer Gebrauch von dieser Unterweisung gemacht werde. „Welcher?", so fährt er fort. „Nach dem Glauben, sagt Dr. D. Welchem Glauben? meinem oder deinem? Nein, sagt D., das wäre ein subjektiver Glaube, der könne irrig sein, sondern nach der Analogie des objektiven Glaubens. Wo ist der? In der Schrift. Aber die h. Schrift hatte doch eben erst eine menschlich unsichere und fehlsame Seite, und nun soll sie wohl selbst noch angeben, was in ihr unsicher und fehlsam sei, und dabei könnte sie ja wieder irren. Hier dreht sich alles im Kreise herum, und es wird niemand Lust haben, auf den Sand dieser Theologie etwas zu bauen." Ich gestehe, daß ich eine solche Gegenrede nicht für möglich gehalten hätte. Ich habe nicht unbestimmt von einer göttlichen und einer menschlich-unsichern und fehlsamen Seite des Schriftworts gesprochen. Ich habe gesagt, daß in Folge der Inspiration, wenn auch durch sie nicht jeder Irrthum irgendwelcher Art in unwesentlichen Nebendingen ausgeschlossen ist, doch das, was dem Glauben gegeben und für ihn festgestellt werden soll, frei von dem Menschlich-Unsichern seinen göttlich gewissen Ausdruck in der Schrift gefunden hat, und daß man daher, wenn man, wie es mit dem rechten Glaubensgebrauch der Schrift gefordert ist, den Offenbarungsinhalt derselben nach der Analogie des Glaubens, und zwar nach der Analogie des Glaubens in der Schrift erhebt, nirgends dem Menschlich-Unsichern, sondern nur dem, was göttlich gewiß ist, begegnen wird. Was ich so hinsichtlich der göttlichen Gewißheit der h. Schrift in Sachen des Glaubens trotz des durch die Inspiration nicht gänzlich ausgeschlossenen Mensch-

lich-Unsichern und Fehlsamen in Nebensachen, soweit sie ohne Bedeutung für den Heilsglauben sind, geltend gemacht habe, darf ich als selbstverständlich für den hinstellen, welcher weiß, was unter dem Glaubensverständniß der h. Schrift nach der Analogie des Glaubens in der Schrift (secundum analogiam fidei in scriptura) zu verstehen ist. Wenn mit der Inspiration feststeht, daß in der Schrift alles, was sich auf die doctrina fidei bezieht, durchaus frei von dem Menschlich-Unsichern und Fehlsamen ist, wie kann dann verständiger Weise in Zweifel gestellt werden, daß durch die Schrift, durch das Wort der Schrift, das, was zur doctrina fidei gehört, objectiv mit göttlicher Gewißheit für den Glauben gegeben und festgestellt ist? Ich bin berechtigt, darin, daß man gegen meine Sätze nichts anderes, als was Greve vorbringt, vorzubringen vermag, den Beweis dafür zu sehen, daß man außer Stande ist, aus dem, was mit der göttlichen Gewißheit der h. Schrift für den Glauben gefordert ist, einen begründeten Einwurf gegen den von mir vertretenen Inspirationsbegriff zu erheben.

Aber hat man nicht die Schrift selbst und ihr Selbstzeugniß gegen sich, wenn man die absolute Fassung der Inspiration und Irrthumslosigkeit der Schrift verwirft? Eben das behaupten die Vertreter des absoluten Inspirationsbegriffs, und darauf stützen sie sich als auf das eigentlich entscheidende Argument. Und in der That, wenn die Schrift selbst ihr Inspirirtsein in der Weise des absoluten Inspirationsbegriffs aussprächе, so würde der Glaube an dieselbe als das inspirirte und somit göttlich gewisse Wort Gottes nicht festgehalten werden können, wenn nicht zugleich die absolute Fassung der Inspiration und Irrthumslosigkeit der Schrift festgehalten würde und festgehalten werden könnte. Aber die Schrift, deren thatsächliche Beschaffenheit der mit dem absoluten Inspirationsbegriff geforderten absoluten Irrthumslosigkeit nicht entspricht, sagt auch nirgends das Inspirirtsein in der Weise des absoluten Inspirationsbegriffs von sich aus. In meiner Schrift hatte ich es unterlassen, das nachzuweisen, weil ich es als bekannte Thatsache meinte voraussetzen zu können. Jetzt muß ich mit diesem Nachweise die Vertheidigung der von mir vertretenen Sätze über die Inspiration und Irrthumslosigkeit der Schrift den gegen sie erhobenen Einwürfen gegenüber zum Abschluß bringen.

Was nun aber den von mir zu führenden Nachweis betrifft, so muß ich darauf dringen, daß die Frage, um die es sich handelt, in ihrer genau begrenzten Bestimmtheit festgehalten werde. Zwischen mir und den Vertretern des absoluten Inspirationsbegriffs handelt es sich nicht um die Frage, ob die Schrift von sich aussagt, daß sie das inspirirte gewisse Wort Gottes ist, sondern lediglich darum, ob sie das Inspirirtsein und die Irrthumslosigkeit von sich als Wort Gottes in der Weise der absoluten Fassung der Inspiration und der Irrthumslosigkeit von sich aussagt. Wird das festgehalten, so ist es von vornherein außer Zweifel gestellt, daß Schriftstellen, welche nur aussagen, daß die Schrift das gewisse Wort Gottes und daß sie inspirirt sei, nicht in Betracht kommen können, sondern nur solche, in denen das Inspirirtsein der h. Schriften in der Weise des absoluten Inspirationsbegriffs oder die absolute Irrthumslosigkeit derselben ausgesagt wäre. Die Frage, wie sie zwischen mir und den Vertretern des absoluten Inspirationsbegriffs steht, ist die, ob sie wirklich Schriftaussagen dieser Art nachweisen können.

Daß das Wort der Propheten und Apostel das Wort Gottes ist, das Wort, das nicht von Menschen, nicht *κατὰ ἄνθρωπον* (Gal. 1, 11), sondern von Gott ist, der es durch seine Propheten und Apostel hat verkündigen und schreiben lassen, wird vom A. und vom N. Testament immer wieder ausgesprochen. Von dem Worte, das er ihnen verkündigt hatte, sagt der Apostel, daß die Thessalonicher es als Gottes Wort, nicht als Menschenwort aufgenommen hätten, wie es denn auch in Wahrheit das Wort Gottes sei. 1. Thess. 2, 13. Vgl. auch 2. Cor. 5, 19. 20. Petrus sagt von den Gläubigen, daß sie wiedergeboren seien, nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nämlich aus dem lebendigen Worte Gottes, das da ewiglich bleibet, und fügt dann hinzu, daß das Wort, das unter ihnen verkündet sei, das Wort des Herrn sei, welches in Ewigkeit bleibt. 1. Petr. 1, 23 ff. Als den Vorzug der Juden bezeichnet es Paulus, daß ihnen vertraut sei, was Gott geredet habe, *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*. Röm. 3, 2. Der Herr ist es, der durch den Propheten, durch den Mund seiner heil. Propheten gesprochen hat. Matth. 1, 22; 2, 15. Luc. 1, 70. Apgsch. 3, 18. 21; 4, 25. Der H. Geist hat durch den Propheten Jesaja gesprochen, Apgsch. 28, 25, durch den Mund Davids, Apgsch. 1, 16. Nicht blos von Worten, welche im A. Test. als Worte Gottes, als Worte, die Gott gesprochen hat, mitgetheilt werden, heißt es im N.

Testament, daß Gott sie gesprochen habe, 2. Cor. 6, 2. 16, Gal. 3, 16, sondern auch von solchen Worten, die sich als Worte des h. Schriftstellers geben, Matth. 19, 5, wo die Worte Gen. 2, 24 als Worte, die Gott gesagt hat, citirt werden.[1]) Durch alle diese und so viele andere ähnliche Aussagen, welche es so bestimmt aussprechen, daß das Wort, welches die Propheten und Apostel verkündigen, nicht von ihnen, sondern von Gott ist, von Gott her ihnen geworden, mit dem Auftrage es zu verkündigen, wird doch nichts über die Art ausgesagt, wie ihnen das Wort Gottes von Gott her geworden ist.[2]) Im besondern ist in allen solchen Aussagen nichts über die Inspiration der h. Schriftsteller beim Schreiben gesagt. Was die Art betrifft, wie den Propheten und Aposteln von Gott her geworden ist, was sie in Seinem Auftrage und in Seinem Namen verkündigt haben, — vgl. Jac. 5, 10, wo von den Propheten gesagt wird, daß sie im Namen des Herrn geredet haben, — so wird in der Schrift auf die Offenbarung Gottes in ihren verschiedenen Arten hingewiesen. Für die Apostel steht da die Offenbarung Jesu Christi in der Mitte, deren Zeugen sie gewesen sind und zu deren Verkündigung sie von dem Herrn berufen und ausgerüstet sind. Das entscheidende Grundwort in dieser Hinsicht ist das, was Johannes in den Anfang seines ersten Briefes gestellt hat. „Das da von Anfang war, das wir gehört haben, das wir gesehen haben mit unsern Augen, das wir beschauet haben, und unsere Hände betastet haben vom Worte des Lebens, — und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und zeugen und verkündigen euch das Leben, das ewig ist, welches war bei dem Vater und ist uns erschienen, — was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, auf daß auch ihr mit uns Gemeinschaft habet, und unsere Gemeinschaft sei mit dem Vater und

---

[1]) Vgl. Keil zu Gen. 2, 24: „Als Ausspruch Mose's aber sind die Worte Ausfluß göttlicher Offenbarung und konnten daher von Christo Matth. 19, 5 als Wort Gottes angeführt werden."

[2]) Ich weise auf eine Bemerkung von Flacius hin, der in der Clavis unter dem Wort loquor Gewicht darauf legt, daß es Hebr. 1, 1 in Prophetis, nicht per Prophetas heiße, da loqui in Prophetis ein Sein Gottes im Herzen der Propheten ausspreche, was bei loqui per nicht der Fall sei. „— — etiam is per alium loquitur, qui cum ipse a loco et tempore sermonis absit, solum instruxit loquuturum, simulque ei mandatum tradidit quid aut quo modo suo nomine loqui debeat. Sic princeps per legatum loquitur."

mit seinem Sohne Jesu Christo." Auch der Apostel Paulus beruft sich darauf, daß er das Evangelium, das er verkündigt, nicht von Menschen empfangen und gelernt hat, sondern durch Offenbarung Jesu Christi. Gal. 1, 12. Vgl. 2. Cor. 5, 19. 20. 1. Cor. 2, 10 sagt der Apostel, daß ihnen, den Aposteln, Gott durch den H. Geist die Weisheit Gottes, die sie verkündigen, offenbart habe. Ephes. 3, 5 sagt er von dem Mysterium Christi, daß es in den vorigen Zeiten den Menschenkindern nicht so kundgethan sei, wie es nun offenbart sei seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist. Wenn der Apostel Paulus in den beiden letzteren Stellen auf den H. Geist als den hinweist, durch den die Offenbarungen, die ihm zu Theil geworden waren, vermittelt sind, so ist auch da nicht sowohl an die Inspiration beim Verkündigen des Evangeliums in Wort und Schrift zu denken, als vielmehr an Offenbarungen durch Inspiration von Seiten des H. Geistes, durch welche dem Apostel enthüllt wurde, was er dann mit der Autorität eines Apostels Jesu Christi in Wort und Schrift verkündigen sollte, also an Offenbarungen, welche die Voraussetzung für sein apostolisches Wirken waren, durch die er zu demselben ausgerüstet und befähigt wurde.

Nun ist weiter durch Aussagen der h. Schrift die Inspiration, das besondere und außerordentliche inspirirende Wirken des H. Geistes bei der Verkündigung des Worts Gottes in Wort und Schrift durch die Propheten und Apostel außer Zweifel gestellt. 1. Petr. 1, 12 wird von denen, die das Evangelium den Lesern des Briefs verkündigt haben, gesagt, daß sie es durch den H. Geist vom Himmel gesandt verkündigt haben. Vgl. auch Röm. 15, 19, wo der Apostel sagt, daß er das Evangelium durch die Kraft des Geistes Gottes verkündigt habe. Den Jüngern war vom Herrn der außerordentliche Beistand des H. Geistes bei der Ausrichtung ihres Berufs verheißen. Es kommt da besonders Joh. 14, 26 in Betracht. „Aber der Tröster, der H. Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Namen, derselbige wird es euch alles lehren und euch erinnern alles des, das ich euch gesagt habe." Vgl. Joh. 15, 26 f.; 16, 13 f. Dieses Verheißungswort des Herrn, in welchem die Vulgata das „ὑπομνήσει" (erinnern) durch „suggeret" übersetzt hat, geht freilich nicht blos und nicht ausdrücklich auf die Inspiration beim Verkündigen des Evangeliums in Wort und Schrift, aber sie schließt doch auch diese ein. Es ist jedoch zu be-

achten, daß sich das Lehren des H. Geistes, welches verheißen wird, auf die Lehre der göttlichen Wahrheit, auf das, was Inhalt der göttlichen Lehre zu unserm Heil ist, bezieht (Joh. 15, 26; 16, 13). Als Gegenstand des Erinnerns wird ausdrücklich das, was der Herr geredet hat, bezeichnet. Von einem „suggerere" aller einzelnen Worte der h. Schriften im Sinn des absoluten Inspirationsbegriffs ist in der Verheißung des Herrn nichts gesagt. Allein davon ist die Rede, daß es den Jüngern bei der Ausrichtung ihres Berufs, der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Schrift, also auch beim Schreiben, an dem vom H. Geiste in außerordentlicher Weise in ihnen gewirkten rechten Verständniß der Wahrheit und rechten und sichern Gedächtniß an das, was der Herr geredet hatte, nicht fehlen werde. 1. Cor. 2, 13 kommt es zur Aussage, daß sich das inspirirende Wirken des H. Geistes auch auf die Worte erstreckt, in denen das, „was uns von Gott gegeben ist", und was die Apostel zu verkündigen haben, „die göttliche Predigt" (*τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ*, V. 1), die Lehre der Weisheit Gottes (V. 7), den entsprechenden Ausdruck gefunden hat. „Welches wir auch reden, nicht mit Worten, welche menschliche Weisheit lehren kann; sondern mit Worten, die der H. Geist lehrt, und richten geistliche Sachen geistlich." Erst dadurch, daß der von Gott gegebene Inhalt der evangelischen Verkündigung in die entsprechenden Worte gefaßt wurde, stand er im Licht des göttlich festgestellten rechten Verständnisses und kam er in der nothwendigen Bestimmtheit und Vollkommenheit zum Ausdruck. Uebrigens nur von dem, „was uns von Gott gegeben ist" (*τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν*), wird gesagt, daß die Apostel es reden in Worten, die der H. Geist lehrt. Nicht von einer Wortinspiration, die sich auf alle einzelnen Worte in den Schriften der Apostel in gleicher Weise bezöge, sondern von einer solchen Wortinspiration ist die Rede, durch welche es bewirkt wird, daß der Inhalt der zu verkündigenden göttlichen Lehre in der apostolischen Verkündigung den ihm entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Wie denn auch dadurch, daß von Worten die Rede ist, die der H. Geist den Aposteln gelehrt hat, und weiter durch das von den Aposteln ausgesagte *συγκρίνειν* bestimmt zur Aussage kommt, daß die eigene Geistesthätigkeit der Apostel bei der Hervorbringung und Gestaltung des Worts der Verkündigung nicht ausgeschlossen ist, daß vielmehr die Apostel als geistliche Menschen (*ὁ πνευματικός*

V. 15), die den H. Geist, der sie belehrt, und somit den Verstand Christi (*νοῦν Χριστοῦ* V. 16) haben, es sind, welche die göttliche Predigt verkündigen, die Weisheit Gottes lehren. Die Verbalinspiration im Sinn des absoluten Inspirationsbegriffs unserer alten Dogmatiker vermag sich auf die Ausführung 1. Cor. 2 nicht zu stützen.

Als drei apostolische Aussprüche, welche über die göttliche Eingebung der alttestamentlichen Schrift besonders wichtige Aufschlüsse geben, bezeichnet Rohnert[1]) 1. Petr. 1, 10—12; 2. Petr. 1, 19—21; 2. Tim. 3, 15. 16.

Die erste Stelle (1. Petr. 1, 10—12) kommt freilich, wenn es sich um das, was in der Schrift über die Weise der Inspiration der Schriften, der Inspiration beim Schreiben ausgesagt wird, handelt, schon insofern nicht in Betracht, als das, was sie sagt, sich nicht auf die Inspiration beim Schreiben bezieht, sondern darauf, wie durch Inspiration des H. Geistes den Propheten mitgetheilt, offenbart ist, was sie dann als Propheten Gottes in Wort und weiter in Schrift verkündigen sollten. Wenn in der Stelle von den Propheten gesagt ist, sie hätten geforscht, auf welche und auf welcherlei Zeit *ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα κ. τ. λ.*, so ist da von nichts anderem die Rede, als von den Offenbarungen, die die Propheten von dem Geist Christi, der in ihnen war, empfangen hatten, um sie in Wort und Schrift zu verkünden. Das kann denn auch Greve nicht übersehen. „Hier werden," sagt er,[2]) „deutlich zwei Personen unterschieden: erstens der Prophet selbst, sein menschlicher Geist, der die Inspiration empfing, zweitens der ihn inspirirende Geist Christi, d. h. den Christus hat und sendet. Dieser heilige Geist ist der Lehrer (wie ihn das Alte Testament oft nennt), der Prophet aber ist der Schüler, der die Mittheilungen seines Lehrers mit Ehrerbietung und Freude empfängt und zu verstehen sucht." Ja, unterschieden von einander sind der Geist Christi, der in dem Propheten ist und ihm offenbart, was er verkündigen soll, und der Prophet, der die Offenbarung des Geistes Christi in seinem Geiste empfängt. Aber von nichts anderem ist die Rede als von der Offenbarung, welche die Propheten durch den Geist Christi empfingen. Nicht aber ist die Rede von dem Wirken des H. Geistes bei der Verkündigung der empfangenen

[1]) Die Inspiration u. s. w. S. 32 ff.

[2]) A. a. O. 57.

Offenbarung von Seiten der Propheten. In ihren Weissagungsreden wie in ihren Schriften haben die Propheten kundgemacht, was ihnen durch den Geist Gottes offenbart war. Die Weissagungen in ihren Schriften sind nicht von ihnen, sondern von Gott; sie sind die Weissagungen Gottes, die Gott durch seine Propheten kundgemacht hat. Und dabei steht es nun für den, für den die Inspiration der h. Schriften feststeht, fest, daß nicht ohne das inspirirende Wirken Gottes die Propheten in Wort und Schrift gefaßt haben, was ihnen, damit sie es verkündigten, vorher geoffenbart war. Durch dies inspirirende Wirken Gottes wurde ihre Verkündigung in Wort und Schrift eine solche, wie sie werden mußte und wie sie ohne dieses inspirirende Wirken Gottes nicht werden konnte. Aber von diesem inspirirenden Wirken Gottes beim Schreiben ist 1. Petr. 1, 10—12 mit keinem Wort die Rede, und so ist in dieser Stelle selbstverständlich auch nichts ausgesagt über die Inspiration der h. Schriften als solcher. Für die absolute Fassung der Schrift-Inspiration kann man sich also auf dieselbe nicht stützen. Nichtsdestoweniger glaubt sich Greve für dieselbe auf diese Stelle stützen zu können. Er sagt: „Ebenso wie Paulus Röm. 15, 18 nichts reden durfte, als was Christus ihm durch den H. Geist eingab und was der H. Geist durch ihn redete (2. Cor. 13, 3; 2, 17; Matth. 10, 19), also konnten und durften die Propheten nur das reden und schreiben, was ihnen der Geist eingab, ein menschliches Mitwirken war ausgeschlossen. Was sie weissagten und in Schrift dann niederlegten, war nicht ihr eigenes Wort, sondern Gottes Wort.“ Da wird lediglich eingetragen, was durch Schriftaussagen zu erweisen wäre, wenn es durch die Schrift, als Aussage derselben, sollte erwiesen werden können. Allerdings, der Prophet will in seiner Weissagung als an ihn ergangene Offenbarung Gottes nichts anderes reden und schreiben, als was ihm von Gott zur Verkündigung offenbart ist. Er wäre sonst nicht ein wahrer Prophet Gottes, sondern ein falscher Prophet. Und die Weissagung, die der Prophet als von Gott zur Verkündigung ihm geworden, durch Rede oder Schrift verkündet, enthält auch nichts als die richtige Verkündigung der ihm von Gott gewordenen Offenbarung. Daß das der Fall ist, wird durch die Inspiration beim Reden und Schreiben sicher gestellt. Daß aber dadurch ein menschliches Mitwirken ausgeschlossen wäre, wird von Greve ohne allen Grund behauptet. Vielmehr

ist das menschliche Mitwirken des Propheten eingeschlossen, insofern der Prophet es ist, der das, was er durch die Offenbarung des H. Geistes empfangen hat, in Wort und Schrift faßt, wobei er allerdings nicht sich und seinen Kräften allein überlassen ist, da sich vielmehr mit seinem Thun das dasselbe durch waltende inspirirende Wirken des H. Geistes verbunden hat. — Auch die neutestamentlichen Stellen, auf die sich Greve neben 1. Petr. 1, 10—12 beruft, sagen nichts von dem aus, was sie nach Greve aussagen sollen. Röm. 15, 18 wird von Greve unrichtig übersetzt.[1]) Der Apostel sagt da nicht, daß er nichts reden dürfe, als was Christus ihm durch den H. Geist eingab und was der H. Geist durch ihn redete, sondern er sagt, er würde sich nicht erkühnen etwas (zu seinem Ruhm) zu sagen, was Christus nicht durch ihn mittelst Worts und Werks gewirkt habe, um die Heiden zum Gehorsam zu bringen. Davon, daß der Apostel nichts reden dürfe, als was ihm durch den H. Geist eingegeben werde, ist gar nicht die Rede, sondern davon, daß der Apostel nicht wagen werde etwas zu seinem Ruhme zu sagen, was nicht Christus durch ihn gewirkt habe. Von seiner apostolischen Wirksamkeit in Wort und That zur Bekehrung der Heiden sagt der Apostel, daß, was durch sie gewirkt sei, von Christus durch ihn als sein Werkzeug gewirkt sei. Darüber, wie dabei das Verhältniß zwischen dem Wirken

---

[1]) Auch von Rohnert (Was lehren u. s. w. S. 49, Anm.) geschieht das. „Gleicherweise," sagt Rohnert, „durfte auch Paulus Röm. 15, 18 nichts reden, als was ihm Christus durch den H. Geist eingab, und was der H. Geist durch ihn redete, vgl. 2. Cor. 13, 3; ein menschliches Mitwirken war ausgeschlossen. Rohnert und Greve scheinen die Uebersetzung Luthers nicht verstanden zu haben. Vgl. Calov (Bibl. illustr.) zur Stelle. Calov sagt: „Origenes ita exposuit: Nolim alienorum factorum laudem mihi arrogare, tantum ea dicam, quae per meipsum effecit Christus. Ambrosius ita: quasi Paulus non possit quicquam commemorare eorum quae ad laudem pertinent, quae per ipsum praestita non siut auxilio Dei. Quo etiam abit B. Lutheri translatio, ut et Erasmi ἔκθεσις: non ausim quicquam loqui de factis meis, sed tantum de iis, quae Christus per me gessit. Qui sensus Grotiano praeferendus: nam causa redditur ejus quod dixerat, se habere quidem gloriationem, sed in Christo, in iis, quae ad Deum spectant: quia non ausim, inquit, quicquam loqui, nisi id in me operetur Christus, ut recte observavit B. Mylius, q. d. sua omnia a divino ductu atque impulsu proficisci, tum qua λόγον h. e. scriptiones atque conciones suas, tum qua ἔργον, h. e. res gestas, profectiones, studia et consilia: in quibus rebus gestis pariter et verbis peculiariter per signa, prodigia et virtutem Sp. S. operatus est per Apostolum Christus."

Christi und dem Wirken des Apostels näher zu fassen ist, wird nichts gesagt. Daß aber durch das Wirken Christi durch ihn als sein Werkzeug sein des Apostels Wirken ausgeschlossen sei, ist bekanntlich die Meinung des Apostels keineswegs, der 1. Cor. 3 den Apollos und sich Mitarbeiter (*συνεργοί*) Gottes nennt. „Wie wenig selbst Paulus den menschlichen concursus ausschließt," sagt Gloatz [1]) mit Recht, „zeigt 1. Cor. 3, 9: „*Θεοῦ ἐσμὲν σύνεργοι*, 10: *ἕκαστος βλεπέτω, πῶς ἐποικοδομεῖ* auf dem Grund, der Christus ist, 4, 1 ff. die Treue in Verwaltung der anvertrauten *μυστήρια τοῦ Θεοῦ*." [2]) Wenn in der weiter angezogenen Stelle 2. Cor. 13, 3 der Apostel sagt, daß Christus in ihm rede, daß sein, des Apostels, Wort nicht sowohl sein Wort als das Wort Christi, der in ihm rede, sei, so führt doch auch das nicht über das Verhältniß zwischen Christus und dem Apostel als seinem Werkzeug hinaus, und wird auch gesagt, daß Christus in dem Apostel ist, als die causa principalis des Redens, so wird doch das Verhältniß, wie es so zwischen dem Wirken Christi als causa principalis und dem Wirken des Apostels als dem werkzeuglichen Diener Christi besteht, nicht weiter näher bestimmt.[3]) Und ebensowenig enthalten die Worte „*ὡς ἐκ Θεοῦ κατέναντι Θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν*" (2. Cor. 2, 17) eine nähere Bestimmung über das Verhältniß zwischen dem inspirirenden Wirken und der Geistesthätigkeit des Apostels beim Schreiben, durch welche das Mitwirken des Apostels als Diener und „*συνεργός*" Gottes und Christi ausgeschlossen wäre. Was zuletzt Matth. 10, 19. 20 betrifft, so hat selbst Calov nichts gegen die Erklärung des Grotius einzuwenden, der zu den Worten: *οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστὲ οἱ λαλοῦντες* bemerkt, daß die Negation nicht absolute, sondern comparate zu verstehen sei.[4])

---

[1]) N. Jahrb. d. deutschen Theol. Bd. 1, S. 309 f.

[2]) Dem Apostel gegenüber werden Greve und Rohnert wohl nicht an „Synergismus" denken.

[3]) Vgl. Hunnius bei Calov z. St: „certe fuit hucusque Christus inter vos per meum ministerium non infirmus, sed efficax: videte ergo, ne qui fuit in vobis hucusque validus ad salutem vestram, nunc incipiat efficax esse ad judicium eorum, qui in peccatis absque poenitentia perseverant."

[4]) „Nota iterum negationem non absolute, sed comparate interpretandam. Non tam vos eritis qui loquimini, quam per vos Spiritus S. — — Ne consternarentur tantis periculis Apostoli, magnum illis auxilium Christus promittit, non Angelos, sed ipsum Dei Spiritum, quo nihil majus promitti potuit." Vgl. bei Calov z. St.

Auch Flacius hatte die Worte nicht anders verstanden.[1]) Sind es doch die Apostel, die als treue Zeugen des Herrn das Bekenntniß ablegen sollen, zwar nicht in eigener Kraft, sondern in der Kraft Gottes, des H. Geistes, die ihnen nicht fehlen wird. „Ab Apostolis," sagt Grotius,[2]) „exigit Christus, ut suae doctrinae velint praebere testimonium, ut recte id faciant ipse praestiturus."

Die Stellen 2. Tim. 3, 16 und 2. Petri 1, 21, welche Rohnert neben 1. Petr. 1, 10—12 als die wichtigsten apostolischen Aussprüche über die Inspiration der alttestamentlichen Schrift anführt, sind die bekannten Hauptbeweisstellen für die Inspiration der h. Schriften.[3]) In diesen Stellen ist die Inspiration der h. Schriften, ist, daß die h. Schriften inspirirt sind, ausdrücklich zur Aussage gekommen. Aber ist in denselben auch die absolute Fassung der Inspiration zum Ausdruck gekommen, wie es allerdings schon von den alten Dogmatikern, die den absoluten Inspirationsbegriff vertreten, behauptet wird?[4])

[1]) Clavis s. v. loquor: Loqui Deum in prophetis ad homines, Hebr. 1, plerique ibi putant esse quendam Hebraismum, quod Beth significet idem quod per, sicut sane saepe instrumentum notat. Sed Christus Matth. 10 videtur indicare, istam loquutionem proprie aut ad verbum accipiendam esse, cum dicit: Non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. Vult enim ita intelligi hoc dictum ac rem, quod Spiritus sanctus sit in corde piorum, et loquatur ad homines per os piorum confessorum, multo magis per os Prophetarum et Apostolorum. Sicut etiam dicit: Dabit vobis ea hora Spiritum, cui non poterunt resistere sapientes."

[2]) Bei Calov a. a. O.

[3]) Vgl. Chemnitz, Ex. conc. Trid. zum 1. Decret der 4. Sitzung: „Habet igitur Scriptura canonica eminentem illam suam authoritatem principaliter inde, quod divinitus est inspirata, 2. Tim. 3, h. e., quod non hominum voluntate allata est, sed quod a Spiritu S. impulsi homines Dei et locuti sunt, et scripserunt. 2. Petr. 1."

[4]) Vgl. z. B. Calov, Loc. t. I. c. IV, q. 4: „Nullus error, vel in leviculis, nullus memoriae lapsus, nedum mendacium ullum locum habere potest in universa Scriptura sacra. Quae (conclusio) facile probatur: 1, quia S. literarum autores non scripserunt humana voluntate, sed ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι, 2. Petr. 1, 21, et manus tantum fuerunt ac calamus Spiritus S., qui fallere et falli non potest, nec errare, aut labi memoria. 2, Quicquid divinitus inspiratum est, id non potest falsum, vel erroneum esse, nisi quis velit impie Deo errorem adscribere. At non quaedam tantum Scripturae particula, sed πᾶσα γραφὴ divinitus inspirata. Nihil ergo in Scriptura potest falsi, vel erronei esse."

Wenn 2. Tim. 3, 16 gesagt wird, daß alle Schrift von Gott inspirirt ist (θεόπνευστος), so ist damit ausgesprochen, daß die h. Schriften überhaupt, nicht blos einzelne Stücke derselben inspirirt sind. Es ist damit ausgesprochen, daß sich die Inspiration auf das Ganze der h. Schriften bezieht. Aber eine bestimmte Fassung der Inspiration und ihres Verhältnisses zu der geistigen Thätigkeit der h. Schriftsteller ist damit, daß von den h. Schriften das Inspirirtsein ausgesagt wird, nicht ausgesprochen. Daß die Inspiration der Schriften in der Weise des absoluten Inspirationsbegriffs geschehen sei, ist damit nicht zur Aussage gekommen. Das wäre nur zur Aussage gekommen, wenn die Inspiration, ohne aufgegeben zu werden, überall nicht anders als in der Weise des absoluten Inspirationsbegriffs gefaßt werden könnte. Aus dem, was 2. Tim. 3, 16 vom Apostel gesagt ist, daß nämlich nicht blos einzelne Stücke der h. Schriften inspirirt sind, sondern die h. Schriften überhaupt, so daß sich die Inspiration auf das Ganze der h. Schriften bezieht, folgt nicht einmal, daß sich die Inspiration auf alles Einzelne in den h. Schriften in gleicher Weise bezieht. Man muß ohne weiteres von der absoluten Fassung des Inspirationsbegriffs als der mit der Inspiration gegebenen und allein möglichen ausgehen, um dies in der Aussage des Apostels finden zu können. Wenn man mit den alten Dogmatikern, z. B. mit Calov, davon ausgeht, daß die h. Schriftsteller lediglich niedergeschrieben haben, was ihnen vom H. Geiste in die Feder dictirt ist, so muß allerdings jedes einzelne Wort der inspirirten Schriften in derselben Weise unmittelbar von Gott herrühren, inspirirt sein. So gehen denn auch meine Gegner bei ihrer Argumentation aus 2. Tim. 3, 16 ohne weiteres von der absoluten Fassung der Inspiration aus. Greve sagt[1]: „Der Ausdruck θεόπνευστος kann zudem nach seiner grammatischen Bildung nur ein solches Schriftwort bezeichnen, welches durch göttliches Hauchen hervorgebracht ist, also seine Entstehung überhaupt nicht aus dem Menschengeiste, sondern nur vom H. Geiste hat. Damit ist dann nicht blos das Daß, sondern auch das Wie der Inspiration angerührt.“[2] Da wird mit der Behauptung, daß das Schriftwort seine Entstehung überhaupt nicht aus dem Menschengeiste

[1]) S. 81.

[2]) Vgl. auch Rohnert, Was lehren u. s. w. S. 9.

sondern nur vom H. Geiste habe, ohne weiters die absolute Fassung der Inspiration als mit dem Begriff der Inspiration identisch in denselben eingetragen, während doch erst nachzuweisen gewesen wäre, daß der Begriff der Inspiration eine andere Fassung ausschließe.

Wird aber etwa durch 2. Petr. 1, 21, wo es heißt, daß die heiligen Menschen Gottes getrieben vom H. Geiste (*ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι*) geredet haben, die absolute Fassung der Inspiration ausgesagt? Chemnitz sah die nähere Erklärung des 2. Tim. 3, 16 von der h. Schrift ausgesagten *θεόπνευστος* in 2. Petr. 1, 21.[1] Auch Calov[2] stellt zuerst auf Grund von 2. Petr. 1, 21 den Inspirationsbegriff in der absoluten Fassung desselben fest, um dann aus 1. Tim. 3, 16, aus dem *πᾶσα γραφή*, zu erweisen, daß alles Einzelne, jedes Wort in der Schrift, in gleicher Weise so inspirirt sei. Wenn 2. Petr. 1, 21 das Inspirirtsein als Getriebenwerden vom H. Geiste bezeichnet wird, so wird man unter dem Impuls des H. Geistes allerdings nicht blos den Antrieb zum Schreiben zu verstehen haben, wie man auch bei dem *οὐ θελήματι ἀνθρώπου* nicht blos an den Entschluß zum Reden oder Schreiben aus menschlicher Willensentscheidung zu denken hat. Beim Reden und Schreiben waren die heiligen Menschen Gottes vom H. Geiste getrieben. Das Inspirirtsein beim Reden und Schreiben ist in das Getriebenwerden vom H. Geiste eingeschlossen. So übersetzt denn auch die Vulgata wie *θεόπνευστος* 2. Tim. 3, 16 durch divinitus inspirata (scriptura sacra), so 2. Petr. 1, 21 *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι* durch Spiritu S. inspirati. Es kommt 2. Petr. 1, 21 im Unterschiede von 2. Tim. 3, 16 zum bestimmten Ausdruck, daß die h. Schriften von Gott inspirirt sind, weil sie geschrieben sind von h. Menschen Gottes, die beim Schreiben der Schriften vom H. Geiste getrieben wurden. Aber daß der Begriff der Inspiration im Uebrigen näher bestimmt würde, wird sich nicht sagen lassen. Chemnitz[3] begnügt sich damit, die Worte *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι* durch a Spiritu S. impulsi zu übersetzen. Gerhard sucht genauer den Sinn

[1]) Vgl. die oben angeführte Stelle. Vgl. auch Gerhard, Loc. I, c. 1, §. 9: „Scripturam sacram Spiritus S. vocat — — *γραφὴν θεόπνευστον*, 2. Tim. 3, v. 16, quia sicut Spiritu Sanct. *φερόμενοι* locuti sunt, ita quoque scripserunt sancti Dei homines, 2. Petr. 1, v. 21."

[2]) Vgl. oben S. 97, Anm. 4.

[3]) Vgl. oben.

der Worte auseinanderzulegen. Er sagt[1]), die h. Menschen Gottes hätten nicht aus menschlichem oder eigenem Willen geredet oder geschrieben, „sed φερόμενοι ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἁγίου, acti, ducti, impulsi, inspirati et gubernati a Spiritu S.“ Gerhard macht geltend, daß das Getriebenwerden vom H. Geiste auch das Inspirirtsein einschließt, davon aber, daß der Begriff der Inspiration, die Art derselben und ihr Verhältniß zur Geistesthätigkeit der h. Schriftsteller näher bestimmt würde, kann keine Rede sein. Wie sollte eine solche nähere Bestimmung der Art der Inspiration in dem Getriebenwerden vom H. Geiste gefunden werden können, während dadurch das Moment der Inspiration überhaupt nicht in ausgesprochener Bestimmtheit zum Ausdruck kommt? Wie unsicher die jetzigen Vertreter des absoluten Inspirationsbegriffs zu dem φερόμενοι stehen, zeigt sich sehr significant darin, daß manche derselben nach dem Vorgange Bengels das φέρεσθαι nicht im Sinne von „getrieben werden“, was ihnen doch nicht recht genügt, sondern im Sinn von „getragen werden“ fassen wollen. Aber abgesehen davon, daß diese Fassung des φέρεσθαι in der Stelle 2. Petr. 1, 21 auf grundloser Willkühr beruht und den Zusammenhang, das οὐ θελήματι ἀνθρώπου, gegen sich hat: wie kann man übersehen, daß durch das Getragenwerden viel weniger ausgesagt sein würde, als durch das Getriebenwerden, da das Getragenwerden der h. Männer Gottes beim Reden und Schreiben durch den H. Geist eine Einwirkung des H. Geistes auf die bestimmte Gestaltung des Schriftworts durch die dasselbe producirende Thätigkeit des vom H. Geiste getragenen h. Schriftstellers gar nicht zum Ausdruck brächte, sondern eben nur ein Getragenwerden derselben bei ihrer schriftstellerischen Thätigkeit, ein Getragenwerden in dem, was sie als Propheten und Apostel besitzen und vermögen. Man meint mit Bengel Gewicht auf das Passivum φερόμενοι legen zu können, um in den Worten den absoluten Inspirationsbegriff ausgesagt zu finden. Nicht Menschen-Geist und Wille, so erklärt Rohnert[2]), sondern der H. Geist habe die Weissagung hervorgebracht, sie sei nicht ein Produkt menschlichen Willens, und eine selbständige Thätigkeit der menschlichen Schreiber bleibe dabei ausgeschlossen, „vielmehr haben die heil. Menschen Gottes geredet, bezw. ihre Rede niedergeschrieben

[1]) Loc. I, c. 1, §. 18.
[2]) Die Inspiration u. s. w. S. 34.

getrieben und getragen vom H. Geiste. „„Sie trugen nicht,"" wie Bengel sagt, „„sondern sie wurden getragen, nicht activ, sondern passiv verhielten sie sich."" Sie standen ganz und gar im Dienste des H. Geistes, dessen Werkzeuge und Medien sie waren (Ps. 45, 2), und der durch sie seine Gedanken, seine Weisheit kund gab. Alles, was die h. Schriftsteller gedacht, gesprochen und geschrieben haben, geschah unter dem Einfluß des H. Geistes, sodaß sie nirgends ihrem eigenen Willen folgten. Die Schrift ist also das ausschließliche Produkt des H. Geistes, und der göttliche Geist ist der eigentliche Autor der Schrift." Wir fragen: Wie soll wohl aus dem Passivum, daraus, daß die h. Schriftsteller beim Schreiben vom H. Geiste getragen wurden, folgen, daß die h. Schrift das ausschließliche Produkt des H. Geistes gewesen sei, also daß, wie es nach dem absoluten Inspirationsbegriff der Fall gewesen sein soll, die h. Schriftsteller das mit gänzlichem Ausschluß ihrer eigenen freien Mitwirkung allein vom H. Geiste in ihrem Geiste hervorgebrachte Wort nur niedergeschrieben hätten. Allerdings, sofern sie beim Schreiben durch den H. Geist getragen wurden, verhielten sie sich nicht activ sondern passiv. Aber passiv verhielten sie sich doch demgemäß nur hinsichtlich des Getragenwerdens, d. h. hinsichtlich des Erhalten-, und wenn man will, Gelenkt- und Regiertwerdens. Mit ihren Kräften, die ihnen zu Theil geworden waren, und in ihrem Thun vermöge derselben werden sie nicht durch sich selbst, sondern durch den H. Geist getragen, erhalten, regiert. Daß das, was sie als Schriftsteller nach ihrem Vermögen thun, nicht ein Product ihrer Thätigkeit wäre, sondern ein „ausschließliches" Produkt des H. Geistes ist damit nicht gesagt. Oder wird dadurch, daß es Hebr. 1, 3 heißt, der Sohn trage alle Dinge mit seinem kräftigen Worte, das freie Handeln der freien Kreaturen gänzlich ausgeschlossen? Wenn das Wort φέρεσθαι 2. Petr. 1, 21 im Sinne des φέρων Hebr. 1, 3 zu fassen wäre, so würde durch dasselbe das über das Tragen, Erhalten und Regieren hinausgehende inspirirende Wirken überall nicht zur Aussage gebracht.

Daß in der h. Schrift der absolute Inspirationsbegriff ausgesagt würde, ist nichts als eine gänzlich willkürliche Behauptung ohne allen Grund und Halt.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

BS480 .D557
Noch einmal uber die Inspiration und
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00064 4320